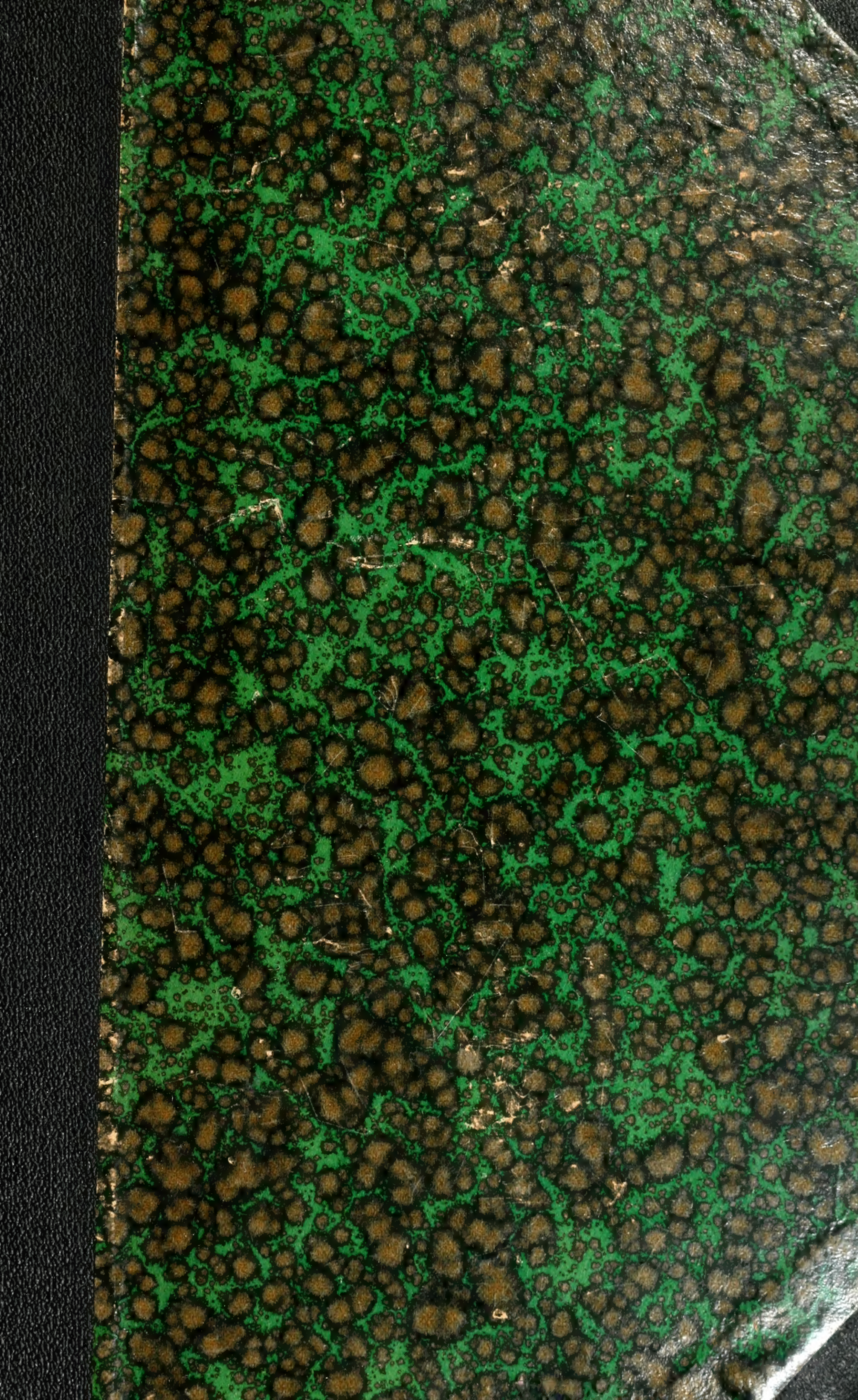
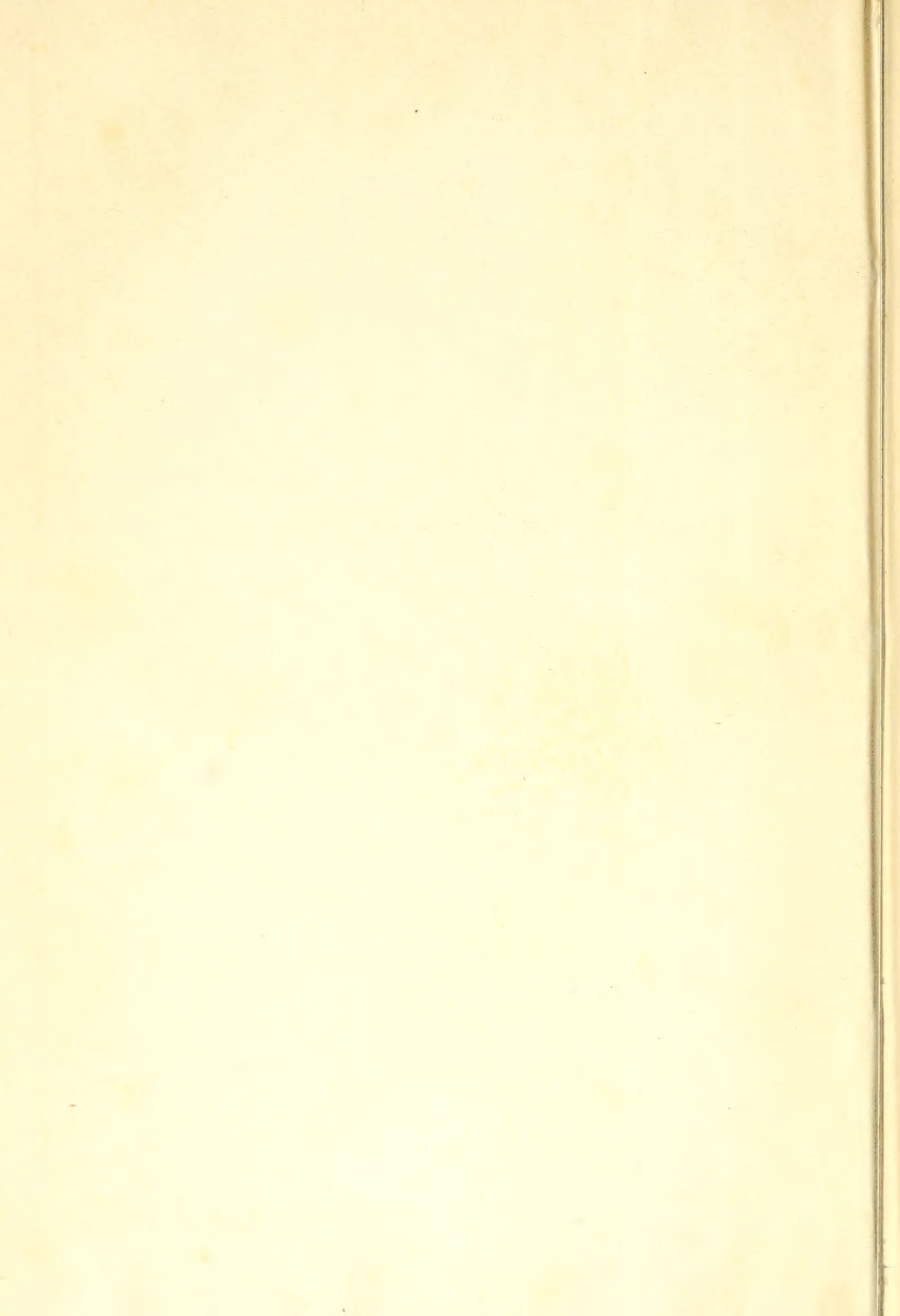
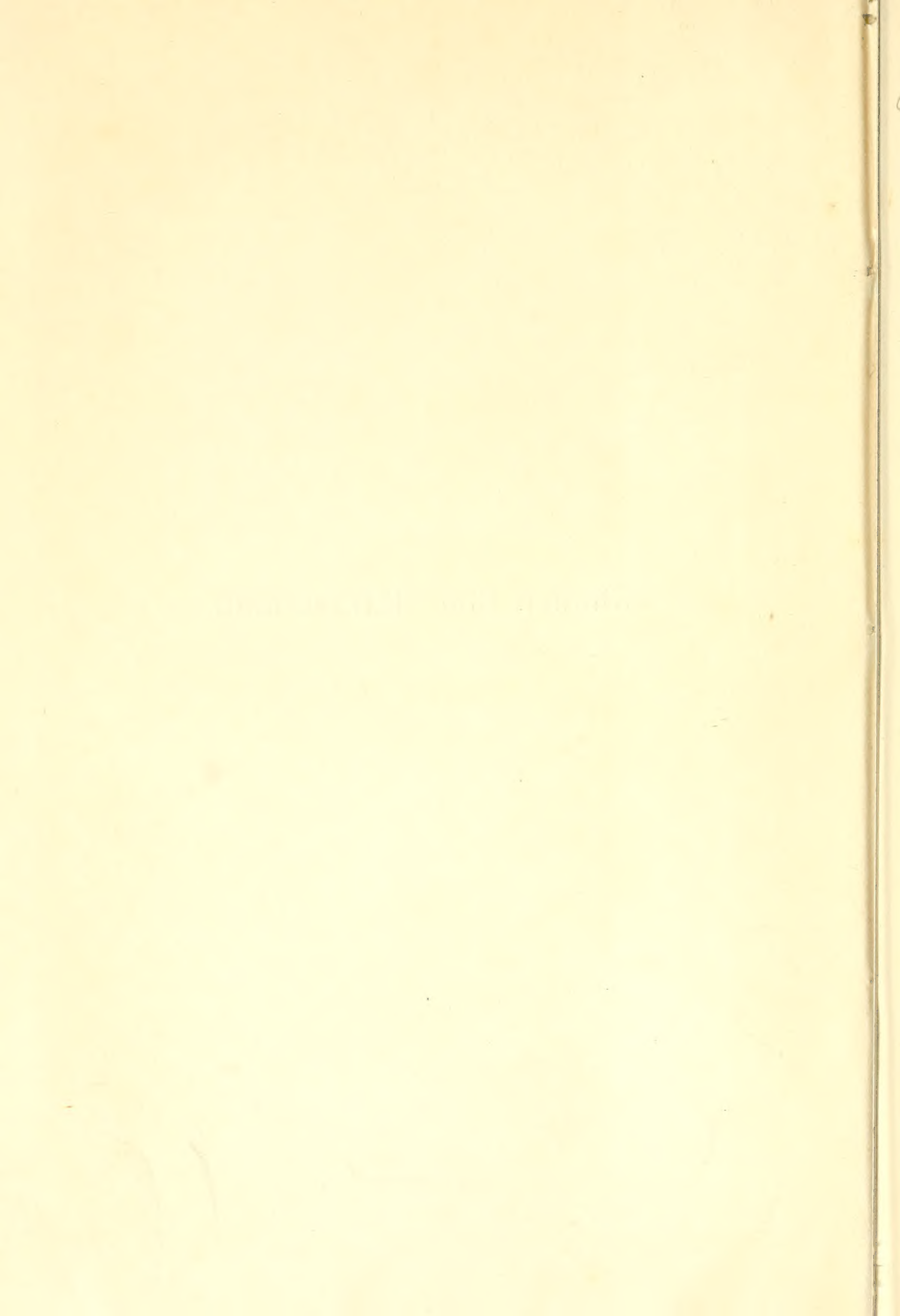






Stimmen aus Maria=Laach.



Stimmen aus Maria-Laach

Katholische Blätter

Achtzigster Band

□□□

Freiburg im Breisgau
Herdersche Verlagshandlung
1911
Berlin, Karlsruhe, München, Straßburg, Wien, London und St Louis, Mo.



Buchdruckerei der Herderschen Verlagshandlung in Freiburg

Inhalt des achtzigsten Bandes.

Miszellen.

Verzeichnis der beigegebenen Abbildungen.

Verzeichnis der besprochenen Schriften.

Wahrheitssinn.

Zu den vielen Vorzügen, die uns gottgläubigen Menschen, namentlich uns bekenntnistreuen Christen, ganz besonders aber uns Katholiken nach zahlreichen Äußerungen Andersdenkender fehlen, gehört der Wahrheitssinn. Jeder Anspruch auf Transzendenz in der Weltanschauung, heißt es, fälsche den Wahrheitssinn der Wissenschaft[1]. Der Wahrheitssinn war es nach Haeckel[2], der in der neuen Zeit die Schrauben und Fugen des alten Dogmengebäudes zu lockern unternahm. Harnack[3] warf der Enzyklika Pascendi „Rückständigkeit in Bezug auf das Wesen des Wahrheitssinnes" vor, und daß „sie tödliche Streiche gegen den Wahrheitssinn zu führen sucht, wie er sich immer sicherer entwickelt hat". Die Geschichtsfälschung Janssens empöre den protestantischen Wahrheitssinn, schrieb Otto Pfleiderer[4].

Der Wahrheitssinn ist zunächst eine hervorragende Fähigkeit, Wahres von Falschem zu unterscheiden, ähnlich wie Gerechtigkeitssinn zunächst eine besondere Fähigkeit ist, wahrzunehmen, wo das Recht liegt. Gewöhnlich aber besagt er vielmehr einen sittlichen Vorzug. Man schreibt Wahrheitssinn besonders gerne dem Menschen zu, der den ernsten Willen hat, die Wahrheit, nur die Wahrheit anzunehmen und im Reden und Handeln zu äußern. So ist auch der Gerechtigkeitssinn höherer Art erst der ständige, entschlossene Wille zur Gerechtigkeit. Sowohl Wahrheitsliebe, Wahrhaftigkeit, die nach dem Sprachgebrauch vorzüglich auf die äußere Kundgebung der inneren Gesinnung gehen, als der Wille zur inneren Wahrheit, den man zuweilen als intellektuelles Gewissen, intellektuelle Redlichkeit rühmen hört, fließen in der sittlichen Auffassung des Wahrheitssinnes zusammen. Am vollkommensten aber wird der Wahrheitssinn und am liebsten anerkennen wir ihn da, wo er nach seiner verstandesmäßigen und sittlichen Seite sich in einer Seele findet[5].

---

[1] Vgl. P. Natorp, Religion innerhalb der Grenzen der Humanität[2], Tübingen 1908, 40. [2] Die Lebenswunder, Stuttgart 1904, 80.

[3] Internationale Wochenschrift II, Berlin 1908, 261 f.

[4] Die Ritschlsche Theologie, Braunschweig 1891, 18.

[5] Eislers (Wörterbuch der philosophischen Begriffe[3], Berlin 1910) Begriffsbestimmung: „Fähigkeit des richtigen Urteilens" dürfte zu wenig die Schattierung

Der Wahrheitssinn deckt sich nicht mit dem heute viel genannten Wirklichkeitssinn. Wirklichkeitssinn haben heißt oft nichts anderes als: scharf, klar, im einzelnen, dem Leben entsprechend, nicht im allgemeinen oder dunkel oder ideal schauen und erkennen wollen. So ist er, auch Tatsachensinn genannt, eine Eigenschaft, die nicht nur vom modernen Literaten aufs höchste geschätzt, sondern überhaupt unter den Kennzeichen des neuzeitlichen, „historisch und psychologisch empfindenden" Menschen aufgeführt wird. Begrifflich näher kommt er dem Wahrheitssinn, wo er im Gegensatz zum Unbewiesenen, Phantastischen steht. Nur muß man wohl zusehen, was jeweilen unter Wirklichkeit verstanden wird und was als Unwirklichkeit gebrandmarkt werden soll. So stellte ein Artikel der „Zeitschrift für Religionspsychologie" Wirklichkeitssinn und Jenseitsglauben einander gegenüber, und ein volkstümliches Büchlein über „Palästina und seine Kultur in fünf Jahrtausenden"[1] behauptet, daß ehedem die Erde mit ihren Gütern jeden Wert gegenüber den Schätzen der himmlischen Welt verloren gehabt, bis mit Luther der Wirklichkeitssinn wieder einigermaßen zu seinem Rechte gekommen. Der Wirklichkeitssinn artet, wenn übertrieben, in Empirismus und Naturalismus aus.

Wo hat denn nun der Wahrheitssinn, seinem Begriffe nach also festgelegt, seine Heimstatt? Sollen wir nach allen Vorwürfen der Gegner wirklich zu zagen beginnen, daß wir katholische Christen eine Menschengattung ohne Wahrheitssinn seien? Daß Wahrheitssinn nur die Außenstehenden ziere?

des Lobes herausheben, die dem Wahrheitssinn anhaftet und wohl daher rührt, daß er unter Schwierigkeiten, aus Irrtümern und Unklarheiten heraus die Wahrheit erkennt; die andere: „Empfänglichkeit für das Wahre", dürfte sich zu passiv ausdrücken. Dagegen stimmen zu dem oben gegebenen Begriff die Äußerungen Schells (Religion und Offenbarung², Paderborn 1902, 366): „Der Wahrheitssinn bedeutet die gewissenhafte Entschlossenheit und Anstrengung, alle Tatsachen als Tatsachen, alle logischen und ethischen Notwendigkeiten als Notwendigkeiten, kurzum alles in seiner eigenen Art und Bedeutung zu würdigen und tatkräftig zur Geltung zu bringen", und die des anonymen Theologen, der auf obige Auslassungen Harnacks in den Preußischen Jahrbüchern und als diese nach Harnacks gereizter Antwort die Aufnahme der Duplik verweigerten, im „Hochland" (Februar 1909, 524) schrieb: „Sein (des Selbstdenkers) Wille zu äußerster, umfassendster geistiger Anspannung um des Findens und unvermischten Festhaltens der Wahrheit willen ist Wahrheitssinn in höchster Potenz; Wahrheitssinn ist sein strenges Sich-selbst-versagen jeglichen Paktierens, auch im eigenen Innern, jeglichen Kompromisses, sei es nach innen, sei es nach außen."

[1] Aus Natur und Geisteswelt Nr 260, S. 85.

Es ist aber schon Wahrheitssinn, was uns die erste Bereitschaft zu unserer Weltansicht und unserem Glauben verleiht. Der Wahrheitssinn macht voraussetzungslos der Wahrheit gegenüber; er duldet nicht, daß der Weg zur Wahrheit durch grundlose Vorurteile, willkürliche Aufstellungen verrammelt werde. Er macht voraussetzungslos auch dann, wenn der Weg zur Wahrheit ins Land des Übersinnlichen, ja Übernatürlichen führt. Eben darin sind gerade wir voraussetzungslos. Wir sehen, daß mit sinnlichem Tasten, Hören, Messen die Wahrheit nicht erschöpft wird, sondern das Gesehene, Gemessene, Erfahrene über sich selber hinausweist zum Übersinnlichen. Da haben wir keinen Grundsatz, daß nur Empirie Sinn habe, Metaphysik aber keinen: wir können dem Fingerzeig der Erfahrung folgen. Indem wir die Welt des Stoffes durchstreifen, vermissen wir Kräfte, die leisten könnten, was wir an teilloser Einfachheit, form- und körperloser, alles Einzelne umspannender Allgemeinheit, geistig erhabenem Streben und Sehnen in unserem Innenleben wahrnehmen und fühlen; wir erkennen: Ohne das Unstoffliche keine Welterklärung. Da haben wir wieder kein Dogma, daß alles Stoff sei und außer dem Stoff nichts: wir dürfen Spiritualisten sein. Alles, was in Nähe und Weite uns umgibt, zeigt in seiner wunderbaren Ordnung, seiner Unruhe und Veränderung, seiner Beschränktheit und allseitigen Zufälligkeit, und auf den höchsten Stufen in seiner Anlage zum Allerhöchsten, daß es seine letzte Erklärung nicht in sich selber trägt. Wo ist die Erklärung? Uns hindern keine Voraussetzungen, mit offenem Geiste, bereitwilligem Herzen anzunehmen: Es lebt Gott, der unendlich vollkommene Geist, von dem alles Gute stammt.

Sollte es dagegen Männer, „klardenkende Monistenköpfe“ geben, die zu dem Dilemma: Urzeugung oder Schöpfung gedrängt, die Urzeugung wählen, ausgesprochenermaßen deshalb, weil sie den Schöpfer nicht wollen? Uns erschiene solche voraussetzungsvolle Weise unvereinbar mit dem „deutschen Wahrheitsgewissen“, mit der „aufrechten Ehrlichkeit, peinlichen Sauberkeit modernen Denkens“. Gäbe es andere, die gegen alles Übersinnliche sich hinter ein hartnäckiges Ignorabimus verschanzen? Gar mit Berufung auf den umstrittenen Kant, der mit einer Vernunft, die nach ihm ein „ganzes System von Täuschungen und Blendwerken“ [1] enthalten soll, die übersinnliche Wahrheit erkannt haben will, daß dieselbe Vernunft nichts Übersinnliches zu erkennen vermöge? Unser Wahrheitssinn würde diesen Agno-

---

[1] Werke II, Leipzig 1838, 538.

stizismus als eine „Verständnislosigkeit für die Kühnheit des neuzeitlichen Geistes", eine „Erdrosselung des männlichen Verlangens nach voller Wahrheit des Lebens", ein „Attentat auf die ewigen Rechte des Menschenforschens", diesen Kantismus als „dogmatische Befangenheit", als „Bevormundung der geistigen Reife des 20. Jahrhunderts" empfinden. Sollte man außer der Kirche auf „Prinzipien" stoßen wie das von der „geschlossenen Naturkausalität", das sogar in einem Atem als nicht bewiesene Voraussetzung und doch als „unerläßlicher, schwer erkämpfter, nie preiszugebender Gewinn langer wissenschaftlicher Arbeit" hingestellt würde? auf bestimmte Aussagen, daß man daher ein Wunder und eine Weissagung, und wären sie noch so gut bezeugt und überliefert, niemals glauben werde? Wir unserseits kennen solche „Denkunfreiheit", solche „gebundene Marschroute der Forschung", solche „naturwissenschaftliche Glaubenssätze" und „Fremdkörper im Geistesorganismus" nicht; unser „nach Freiheit ringender Wahrheitssinn" macht uns wirklich und wahrhaft frei, läßt uns Augen zu sehen und Ohren zu hören[1].

Liegen dann einmal klare und entscheidende Gründe für oder gegen einen Satz vor, ist es Sache des Wahrheitssinnes, den Satz anzunehmen oder zu verwerfen. Es braucht gar nicht ausgesprochen zu werden, daß dem Wahrheitssinn vor allem die Lüge ferne liegt. Nie wird er sich zu Haeckelschen Fälschungen verstehen, nie mit Haeckel auf englisch den abscheulichen, in England unmöglich gewordenen Pamphletisten „Saladin" abschütteln, gleichzeitig aber auf deutsch „das ausgezeichnete Werk" des „sehr vielseitig gebildeten Theologen" anpreisen. Solchem Vorgehen gegenüber muß man allerdings mit den aus der Affäre Braß-Haeckel bekannten Siebenunddreißig wünschen, daß immerdar in der deutschen Wissenschaft „unverbrüchliche Wahrheitsliebe und strengster Wahrheitssinn als unbedingte Erfordernisse gelten"[2]. Aber der Wahrheitssinn kennt auch kein Sträuben gegen Gründe. Auf der ganzen Linie hält er fest, was der berühmte Papstbrief Saepenumero considerantes den Geschichtsforschern als Regel hinstellt: 1. nichts Falsches zu sagen wagen, 2. nichts Wahres nicht zu sagen wagen, 3. sich nicht dem Verdacht aussetzen, daß man jemand zulieb oder zuleide rede[3]. Er

[1] Vgl. hierzu J. Donat, Die Freiheit der Wissenschaft, Innsbruck 1910, 276 ff.

[2] W. Teudt, „Im Interesse der Wissenschaft", Godesberg 1909, 90.

[3] Leonis XIII Acta III, Romae 1884, 268. Eine hübsche Gegenüberstellung findet man bei P. Tacchi Venturi in der Einleitung zu seiner Storia della Com-

schreibt nicht Geschichtslügen weiter, die tausendmal widerlegt sind. Er bekämpft nicht Überzeugungen anderer, ohne sie sorgfältig studiert zu haben, geschweige denn daß er Richtigstellungen der Angegriffenen geflissentlich übersähe[1]. Es ist ihm unverständlich, wie man an einem Zerrbild der katholischen Moral festhalten und dann behaupten kann: Die katholische Moral vernichtet den Wahrheitssinn, und „zumal die ‚Methode der Absichtslenkung‘ ist nur zu begreifen bei großer Verwirrung des sittlichen Wahrheitssinnes“[2]. Er verachtet eine Presse, die alle erdenklichen Skandalgeschichten über katholische Einrichtungen und Persönlichkeiten leichtfertig glaubt und mit Behagen weiterberichtet, aber nie den nötig werdenden Widerruf leistet, die auch am 13. Oktober 1910 noch an Francisco Ferrer als Muster- und Idealmenschen festhielt, die den französischen „Liquidator“ Duez als Komplizen der verschlagenen Kongregationen hinstellte und die Lissaboner Ordensleute „mit kundiger Hand“ Bomben auf die „voll peinlichster Gewissenhaftigkeit Leben und Freiheit respektierenden“ Republikaner schleudern ließ.

Unser katholischer Wahrheitssinn hat im Bejahen und Verneinen Achtung vor Gründen. Als einen Grund aber anerkennt er, wie verständig und recht, auch die Autorität, die sich als wissend und wahrhaft dartut. Es verstößt nicht gegen den Wahrheitssinn, sondern entspricht ihm aufs voll-

---

pagnia di Gesù in Italia I, Roma 1910, XI. Indem er den Entschluß kundgibt, in jedem Falle die Wahrheit zu sagen, bemerkt er, er kenne keinen Schriftsteller, der, von einem Papste mit Kirchengeschichtschreibung beauftragt, seine Freiheit so eingeschränkt gesehen habe wie der mediceische Geschichtschreiber Scipio Ammirato, dem die mediceischen Sekretäre genau angaben (gli davano l' imbeccata), was er in seiner Storia fiorentina sagen oder verschweigen und in welchem Lichte er die Tatsachen darstellen müsse. Wohl habe er dagegen einen ausgezeichneten Gelehrten jener Zeit gefunden, Onofrio Panvinio (den Vater der kritischen Kirchengeschichte), der dem hl. Karl Borromäus folgendermaßen auseinandersetzte, nach welchen Grundsätzen er das Leben von dessen Oheim Pius IV. abgefaßt habe. „Ich bin dem Gedächtnis Pius' IV. in Dank verpflichtet, und darum habe ich das Gute, was er getan hat, eingehend und liebevoll dargestellt, das Böse aber — denn auch er war Mensch — so ehrfurchtsvoll und kurz als ich konnte, ohne indes die Wahrheit zu verletzen. Und das habe ich getan, damit man mir das Wahre glaube und mich nicht für einen Lügner und Schmeichler halte; denn vor Lüge und Schmeichelei hüte ich mich soviel ich kann.“

[1] Zahlreiche Belege für solchen Mangel an Wahrheitssinn bei den Gegnern der Kirche s. A. J. Peters, „Klerikale Weltauffassung“ und „Freie Forschung“, Wien 1908, 112 f 120 139 141 198 f 230 ff 255 f usw.

[2] Realenzyklopädie für protestantische Theologie u. Kirche[3] XVII 123; XX 786.

kommenste, wenn man zuverlässigen Menschen glaubt; ebenso widersteht man nicht, sondern folgt dem Wahrheitssinn, wenn man Gottes und aller Gottbeglaubigten Zeugnis annimmt. Glauben soll „mittelalterliche Verdumpfung“ sein und den „Geistesbedürfnissen der Jetztzeit“ widersprechen? Glauben soll Sünde sein und nur das subjektive Erleben soll gelten? Solange es einen wahrhaften, allwissenden Gott und wahrhafte, wissende Menschen gibt, wird dem Wahrheitssinn auch der Glaube anstehen, und aus Wahrheitssinn glauben wir. Wer grundsätzlich nicht glaubt, hat keinen Wahrheitssinn. Ja, möge auch ein ganz Großer wie Fichte unser ewiges Dogma schmähen und den Protestanten loben, der „vom Symbole aus ins Unendliche fortgeht“[1], wir glauben ohne Abstrich, ohne Zerdeutung.

Es ist sogar der Wahrheitssinn, der uns antreibt, dem kirchlichen Lehramt, sei es seinem höchsten oder den zuständigen niedrigeren Trägern, auch dann uns innerlich zu unterwerfen, wenn es nicht mit dem feierlichen Aufgebot der Unfehlbarkeit redet. Wir unterwerfen uns dann nicht unbedingt, nicht unter Ausschluß der Möglichkeit, daß letzten Endes etwas anderes das Richtige sein könnte, nicht assensu fidei — denn das Lehramt übernimmt keine unbedingte Gewähr; aber wir unterwerfen uns doch mit wahrer innerer Zustimmung, assensu religioso — denn der autoritative Entscheid des Lehramtes ist uns eine äußerst zuverlässige Bürgschaft für die Wahrheit. Scheeben[2] stützt für die in Frage kommenden Kardinalskongregationen diese Bürgschaft auf vier Gründe: 1. die geschichtlich erprobte, außerordentlich große Zuverlässigkeit der Erlasse (fragt man nach nennenswerten Ausnahmen, hört man nur Galilei, immer wieder Galilei); 2. die Zusammensetzung und Gewissenhaftigkeit der Kongregationen; 3. die moralische Sicherheit, daß die Erlasse der Ausdruck der Tradition sind; 4. ihr amtlich beglaubigter Anteil an der übernatürlich geleiteten Lehrgewalt. Das genügt unserem Wahrheitssinn, daß wir nicht überall da von „theologischem Freiland“ sprechen, wo kein Anathem droht; daß wir nicht jenes „wissenschaftliche Gewissen“ in uns fühlen, das einige beunruhigt, sobald das heilige Offizium sich äußert; daß wir es nicht mit der Schlußfolgerung halten: Die Inderkongregation hat etwas verlautbart, also ist es verkehrt. Der ist kein Freund der Wahrheit, der nur vor Bannstrahlen sich beugt.

[1] Sämtliche Werke IV, Berlin 1845, 245.

[2] Handbuch der katholischen Dogmatik I, Freiburg 1873, 250.

Freilich findet gerade die **innere** Zustimmung, von der wir hier reden, oft Widerspruch. Harnack hat den Satz des neuen Syllabus von der inneren Zustimmung, die wir der Kirche schulden, unseres Erinnerns irgendwo abscheulich genannt. Er meinte auch, ein katholischer Theolog könne „all dieses rückständige und geschichtlich längst widerlegte Zeug" in der Kirchenlehre innerlich verwerfen und doch in der Kirche, an deren absolutes Recht er im übrigen glaube, „als Gelehrter mit modernem Wahrheitssinn — ich scheue mich nicht, mich so auszudrücken; denn auch der Wahrheitssinn hat sich nach den Fortschritten der Erfahrung und Erkenntnistheorie gewandelt", äußerlich in der Kirche bleiben. „Die Theologen, gegen die er (der Papst in der Enzyklika Pascendi) sich wendet, haben jenen Wahrheitssinn und betätigen ihn so, wie sie es als Katholiken zurzeit allein vermögen — durch Stillschweigen, Abstinenz und Geduld."[1] Also ähnlich, wie das „Zwanzigste Jahrhundert"[2] einem Priester empfahl: „Ich kann Ihnen, lieber Freund, nur raten, im Amte zu bleiben. . . . Suchen Sie in Ihrem kleinen Kreis Ihre Ideen durchzusetzen; suchen Sie dem, was Ihnen in der gewöhnlichen grobmaterialistischen Auffassung widerstrebt, einen tieferen symbolischen Sinn abzugewinnen. Es sind in den letzten Jahren ja viele Theologen weg, aber es fiel allen sehr schwer, unterzukommen, zumal sie sich meistens verheiratet hatten." Aber ist ein so zwiespältiges Verhalten noch Wahrheitssinn? Sind die Modernisten, wie der Berichterstatter über deutschen Modernismus auf dem Berliner Weltkongreß für freies Christentum und religiösen Fortschritt sagte, nicht „Wahrheitssucher ohne Kompromisse"?[3] Der Theolog, der Harnack antwortete, fragte mit Recht: „Wie werden denn diejenigen, denen Glaubenssätze der Kirche . . . unannehmbar dünken, daran gehindert, mit Offenheit und Wahrhaftigkeit die Folgerung zu ziehen, aus der Kirche, mit der sie nicht übereinstimmen, auszuscheiden, etwa Protestanten zu werden? . . . Und weshalb will denn Professor Harnack durchaus nicht, daß sie Protestanten werden sollen? . . . Das ist doch von seiner Seite der Sympathie

[1] Hochland, Februar 1909, 531 f. [2] VIII, Augsburg 1908, 623.

[3] Das Neue Jahrhundert II, Augsburg 1910, 407. — Auf dem internationalen Modernistenzirkel anläßlich des Weltkongresses sprachen die Deutschen mit Murri sich gegen die radikaleren Franzosen dahin aus, daß man die alten Formen des religiösen Lebens beibehalten und nur verinnerlichen solle, auch deshalb, weil man sich sonst jeden Boden für die Wirksamkeit in der Kirche und unter Kirchlichen wegnähme. Ebd. 406.

mit dem Wunsche, Katholiken zu bleiben, ein etwas allzureiches Maß!“[1] Vom Standpunkte des Wahrheitssinnes hat David Friedrich Strauß’ offenes Geständnis: Wir sind keine Christen mehr! viel voraus vor einem Christentum, das nur noch Schale, nicht mehr Kern, nur noch christliche Redeweise, nicht mehr christlicher Lehrgehalt ist.

Wir sagten, unser katholischer Wahrheitssinn habe Achtung vor Gründen. Freilich: nur vor Gründen, eben weil er Wahrheitssinn ist. Das Eine bitten wir uns jederzeit aus: Wer das Gold unserer Zustimmung will, muß es mit Gründen zahlen. Es ist ja nicht wahr, das Schlagwort von unserem „blinden Glauben“, der unbesehen zu allem Credo sage. Es genügen uns aber nicht stilvolle Redensarten. Wenn wir einen unendlich vollkommenen letzten Weltgrund nötig haben, genügt es uns noch nicht, daß Monisten unaufhörlich von der Unendlichkeit des Alls reden; da wir der Unveränderlichkeit Gottes nicht entraten können, sind wir noch nicht zufrieden, wenn pantheistische Theosophie salbungsreich von dem ewig ruhevollen Wesen der Gottheit spricht. Angesichts des Zeugnisses Jesu von seiner Sendung und Gottheit wollen wir nicht mit Wendungen von seinem Geheimnis, das keine Psychologie ergründen werde, vor dem alle Forschung stillzuhalten habe, von wunderbaren Stunden, wo er der Erkenntnis, Messias zu sein, nicht mehr ausweichen konnte usw., über den springenden Punkt hinweggeführt werden[2]. Wir sind auch nicht geneigt, sogleich die Waffen zu strecken, wenn jemand uns das Schreckwort „Ergebnisse der streng wissenschaftlichen Forschung“ entgegendonnert oder sich mit bedeutungsvollem Nicken auf seine „historische Methode“ und seinen „geschichtlichen Verstand“[3] beruft. Wir schätzen die Kritik, weil sie vom Wahrheitssinn unabtrennbar ist, und streben mit nichten in eine Zeit zurück, die in manchem allzuleicht glaubte; aber auch auf die Gefahr hin, als „unfähig zur historischen Auffassung“ gebrandmarkt zu werden[4], halten wir manche Kritik für sehr kritisierbar und wollen zwischen begründeter Kritik und haltloser Hyperkritik unterschieden wissen. Die zweite weist die Kirche ab, indem sie z. B. in der Enzyklika Pascendi[5] nicht will, daß

---

[1] Hochland, Februar 1909, 533 f.

[2] So Harnack, Das Wesen des Christentums, Leipzig 1900, 81 f 87 ff.

[3] Vgl. Chr. Pesch, Glaubenspflicht u. Glaubensschwierigkeiten, Freiburg 1908, 92.

[4] Vgl. K. Braig, Modernstes Christentum und moderne Religionspsychologie², Freiburg 1907, 9 Anm.

[5] Autorisierte Ausgabe, Freiburg, 117; im Motuproprio vom 1. Sept. 1910 wiederholt s. Acta Apostolicae Sedis II, Romae 1910, 664 f.

über fromme Überlieferungen oder über Reliquien bloß auf Wahrscheinlichkeitsgründe oder Vorurteile hin kategorisch abgesprochen werde; die erste aber nimmt sie an, indem sie ebendort unechte Reliquien dem Kultus durchaus zu entziehen gebietet, solche, wofür die Zeugnisse verloren sind, der bischöflichen Untersuchung überweist, den Präskriptionsbeweis nur bei hohem Alter der Verehrung gelten läßt, den Glauben an fromme Überlieferungen, die sie ohnedies vorsichtig behandelt, nur erlaubt, nicht vorschreibt.

Hierhin gehört auch, daß wir in allem gewissenhafte Scheidung des Sichern vom Unsichern, der Hypothese vom Lehrsatz wünschen. Man muß kraft des Wahrheitssinnes Einsprache erheben, wenn zahlreiche, gelehrte wie volkstümliche Schriftsteller, angeblich voraussetzungslos, Welt-, Religions-, Naturgeschichte ohne Umstände so schreiben, als wäre die Entwicklung von Geist und Leben aus den Urnebeln eine bewiesene Sache, wenn andere in ihrer Darstellung ein „Möglicherweise" unvermerkt in ein „Wahrscheinlich" und dieses ein paar Seiten später in „zweifelsohne" und „wissenschaftlich gesichert" übergehen lassen [1]. Darf man nicht ungehalten werden, wenn man von solchen Schriftstellern des Mangels an Wahrheitssinn bezichtigt wird? Muß man nicht zweifeln, ob da „Wahrheitssinn" noch ohne weiteres einen Vorzug bedeute? Was nennt sich auch alles Wahrheitssucher, Wahrheitsfreund! Vielleicht niemand mehr als Okkultisten und Theosophen, Leute also, die in ihren Ansprüchen auf Gründe die bescheidensten aller Menschen sind. Rudolf Steiner spricht in seiner phantastischen „Geheimwissenschaft im Umriß" [2] mit der ruhigsten Miene der Welt von „gesundem Wahrheitssinn", an den er sich wende.

Allen Respekt, so wirft man ein, vor eurer Losung: Gründe, nur Gründe! Aber man findet doch nicht selten, daß ein Katholik vom Glauben nicht abzubringen ist, obwohl er auf die Gründe der Gegner nichts zu sagen weiß.

Es ist unrichtig, daß die Katholiken auf die Einwürfe der Gegner nichts zu erwidern wüßten. Höchstens weiß ein Katholik einmal für den Augenblick keine direkte Lösung zu geben. Nun aber ist es Pflicht des Wahrheitssinnes, von einer festgegründeten Überzeugung nicht

---

[1] Für den Babel- und Bibelstreit vgl. A. d'Alès, Dictionnaire apologétique. Art. Babylone et la Bible. Beispiele aus Haeckel s. diese Zeitschrift LXXVI 423, ein anderes Muster ebd. 586 ff.

[2] Leipzig 1910, xv.

zu lassen, obgleich man Einwände vorläufig nicht direkt lösen kann. Aus den mathematischen Leitfäden erinnern wir uns alle des indirekten Beweises: man bewies uns einige Lehrsätze nicht positiv, nicht durch Entwicklung ihrer selbst, sondern dadurch, daß man uns zeigte, daß es gegen anderweitig feststehende Wahrheiten verstieße, wenn diese Lehrsätze nicht wahr wären. So hat man aber überall einen indirekten Beweis gegen gewisse Behauptungen, eine indirekte Lösung[1] gewisser Einwürfe darin, daß ihr Gegenteil bereits vollgültig bewiesen ist. Wäre das so, wie du sagst, so wäre falsch, was mir bereits feststeht, das ist eine indirekte, aber vollgültige Lösung. Ich sehe nicht, wo in der algebraischen Ableitung, an deren Ende es heißt: $2 \cdot 2 = 5$, der Fehler steckt, aber ich weiß: Ein Fehler steckt darin, denn es gilt nun einmal $2 \cdot 2 = 4$. Ich weiß nicht, was ich dem gelehrten Mann antworten soll auf seine Darlegungen, daß Luther nicht existiert habe; aber das Zeugnis der Geschichte genügt mir, um nie zu zweifeln: Luther ist keine bloße Sage.

So halten wir es auch im Glauben. Niemand kann selber alle Einwände lösen, das kann nur die gesamte katholische Wissenschaft in ihrem Zusammenwirken, und auch sie kann es vielleicht nicht immer im ersten Augenblick. Jedermann kann Einwände machen, nicht jedermann kann Einwände lösen. Gewiß wäre es besser, jedermann könnte es, aber man kann es eben nicht, und es ist nicht nötig, daß man es könne. Wir haben so gute Gründe für das Dasein Gottes, daß wir es nicht aufgeben dürfen, wenn wir einmal nicht gleich das rechte Wort finden dawider, daß „der transzendente Gott des Mittelalters dem Einheitsbedürfnis der Heutigen nicht mehr entspreche". Das geschichtliche Zeugnis für die Wunder Jesu ist so zwingend, daß wir aus bloßem Wahrheitssinn, ohne lange Prüfung und ohne die eigentlich fachmännische Widerlegung abwarten zu müssen, die Fälschungshypothese Reimarus', die „natürliche" Erklärung Paulus', die Mythen Strauß', die Halluzinationen Harnacks abweisen, ja ganz beruhigt sein müssen über die neue „wissenschaftliche" Leugnungsmode, die vielleicht schon am Kommen ist. Aus Wahrheitssinn lehnten wir Arthur Drews ab, noch bevor die Fachleute diesen „Historiker" und „Orientalisten" an den Pranger gestellt hatten.

Aber wir Katholiken dürfen doch nicht zweifeln? also den Glauben auch nicht in unserem Innern begründen, denn „man merke doch, daß

[1] Vgl. J. Donat, Die Freiheit der Wissenschaft 154.

damit die Begründung des Glaubens und alles Nachdenken über seine Herkunft ebenfalls schon als sündhaft ausgeschlossen sind"[1].

Dieser Vorwurf unterscheidet nicht gebührend zwischen dem, was man im gewöhnlichen Sprachgebrauche Zweifel nennt: dem wirklichen Schwanken, ob Ja, ob Nein, und dem, was die Philosophen methodischen (künstlichen, angenommenen) Zweifel nennen: dem Absehen von der Gewißheit, die man bereits hat und keineswegs leugnet[2], nur zu dem Zwecke, der Gründe sich besser bewußt zu werden oder neue zu finden. Der wirkliche Zweifel geht in Glaubenssachen nicht an; denn es ist Wahrheitssinn, an einer Sache, die sichergestellt ist, nicht zu zweifeln. Gegen den methodischen Zweifel aber hat der Glaube nichts einzuwenden; vielmehr verdient es alles Lob — was immer Nietzsche mißverstehend widerspreche —, die Begründung sich so klar als möglich zu machen und in diesem Sinne die Gründe des Glaubens „nachzuprüfen".

Man irrt sehr, wenn man glaubt, Zweifelsucht gehöre zum Wahrheitssinn. Der Wahrheitssucher bedarf vielmehr auch ein wenig der Kraft, um über gewisse abstruse Bedenken sich hinwegzusetzen. Je begabter jemand ist, desto mehr Wenn und Aber sieht er oft zu jedem Satze; wollte er alle, auch die törichten, um die der höchst kostbare sogenannte gesunde Menschenverstand sich sonst nie und nirgends kümmert, erst ausräumen, käme er vor lauter Strohhalmlesen nie ans Ende seines Weges. Übertriebenes Tugendstreben führt von der Tugend, übertriebenes Wahrheitsstreben von der Wahrheit ab. Ein Setzerlehrling schüttet einen Typenkasten aus. Könnte dabei nicht der Satz für Schillers Lied von der Glocke entstehen? Und könnte nicht ebenso die Ordnung der Welt aus dem Zufall stammen? Wer Wahrheitssinn hat, nimmt statt dessen die ordnende Gottheit an. Könnte es nicht am Ende verborgene Naturkräfte geben, die auch einen vorgestern gewaltsam getöteten Menschen heute wieder ins Leben zurückriefen? Kein Wahrheitssucher kann sich von dieser Möglichkeit bestimmen lassen. Wohin kämen wir im Leben der Erkenntnis wie der Sittlichkeit, wenn unmögliche Möglichkeiten uns Hinterpförtchen sein dürften, der Pflicht zu entschlüpfen?

Es bleibt doch dabei, drängt man, wenn die Katholiken ernstlich die Wahrheit wollten, zeigten sie nicht so viel Furcht, die Gründe der Gegner auch nur äußerlich anzuhören, nicht so viel Gebundenheit; sie hätten kein Bücherverbot.

---

[1] Nietzsches Werke IV, Leipzig 1905, 85.

[2] Vgl. Motuproprio vom 1. Sept. 1910 (Acta Apostolicae Sedis 671.)

Ist es wahr, daß wir Katholiken die Gründe der Gegner fürchten? Nein, wir fürchten nur unsere Schwäche. Wir wissen uns, wie bereits dargetan, unserer Sache gewiß und fürchten nicht, daß wir widerlegt werden; aber wir wissen auch, daß ein ungelöster Einwand immer ein Stachel im Fleische bleibt, daß er Anlaß und Anreiz zum Zweifel ist, daß ehrfurchtslose Reden wider das Heilige, zumal wenn sie so oft sich zu Gotteslästerungen auswachsen, die Ehrfurcht um so mehr erschüttern, je mehr Angriffspunkte jemand der Fremdsuggestion darbietet. Wäre es Wahrheitssinn, ohne Not dem Irrtum Geist und Herz zu öffnen? Je weniger wir uns selber fähig fühlen, auf Einreden zu antworten, desto mehr wollen wir uns an die halten, die dazu das Wissen haben. Wer die Gefahr liebt, kommt darin um, und es ist nicht der Wahrheitssinn, der sagt: Ich muß über alles mir selber ein Urteil bilden.

Das Bücherverbot! Haben wir nicht an der Kirche, wie oben gesagt, eine Gewähr, daß es nur der Wahrheit diene? Das Bücherverbot möchte schwerer zu befolgen sein, wenn wir nicht an die übernatürliche Führung der Kirche glaubten; es ist namentlich sehr schwer, zu verstehen, was man hie und da von Indices hört außerhalb der Kirche und in Kreisen, die nach ihrer Versicherung „an eine fortschreitende, scheuklappenfreie Wahrheitserkenntnis der Menschheit glauben", von Grundsätzen wie: Catholica non leguntur, von Gebundenheiten gewisser Theologen, die alles dürfen außer irgendwie Katholischem sich annähern[1]. Aber wir, die in der Kirche den fortlebenden Christus sehen, könnten wir unbeschadet des Wahrheitssinnes uns ihrer Leitung entziehen? Meidung unnötiger Gefahr, Gehorsam gegen die Kirche, beides sind wahrhaft Äußerungen des Wahrheitssinnes.

Man darf einen grausamen Spott der Geistesgeschichte darin erblicken, daß denen, die uns Katholiken den Wahrheitssinn absprechen, oft nicht bloß die Wahrheiten, sondern die Wahrheit selbst abhanden kommt. Mit Lessing will man nicht mehr die Wahrheit, sondern nur noch das Suchen nach Wahrheit. Aber was ist sie denn, diese Wahrheit? Wie stritt man auf dem internationalen Philosophenkongreß in Heidelberg sich um die Antwort auf die alte Pilatusfrage! Mit Nietzsche treibt man Kants subjektiven Wahrheitsbegriff auf die Spitze: man leugnet jede Wahrheit an sich, da es nur Wahrheit für uns gebe, nämlich das, was uns helfe, uns selber durchzusetzen; „ebensowenig fürchten wir uns vor dem Lächer-

[1] A. v. Ruville, Zurück zur heiligen Kirche! Berlin 1910, 122 124 142.

lichen wie vor dem Absurden" [1]. Viele, die es noch gut mit der Wahrheit meinen, schneiden sie in zwei Teile, eine Wahrheit des Wissens und eine des Glaubens, und muten den Teilen zu, in getrennten Hütten weiterzuleben [2]. Während man die Wahrheit sterben läßt, rühmt man sich seines Wahrheitssinnes.

Die Kirche aber, die Fortsetzerin des Wahrheitswerkes Christi, die Erbin der geoffenbarten Gottesgedanken, kann nicht anders als die Wahrheit lieben und hegen. Jesus Christus hat sich wie den Weg und das Leben, so die Wahrheit genannt. Seiner göttlichen Person eignet die Wahrheit in besonderer Weise; Wahrheit ist ja Vorzug des Bildes, des Wortes. Auch seiner Gottesnatur nach ist er die Wahrheit selbst. Denn Gott ist die Allwissenheit, die Wahrhaftigkeit; er ist in Wahrheit, Unversehrtheit, lauterer Echtheit das vollkommene Wesen, das der Gottesidee, all ihrer Fülle und Schönheit entspricht, ja er ist sein Urgedanke selber. Es wäre unpassend, der ewigen Wahrheit Wahrheitssinn zuzuschreiben; aber wie könnten wir ihre Kinder sein, wenn wir nicht Wahrheitssinn hätten? Und wie könnten wir hoffen, sie einmal selig zu besitzen? Nietzsche sagt irgendwo, wir Moderne seien in dem, was wir aussprächen, nicht mehr so ängstlich, weil wir ja nicht mehr an das Seelenheil glaubten. Das mag folgerichtig gedacht sein. Aber weil umgekehrt wir gläubige Christen um Gott und das Jenseits wissen, darum nehmen wir es mit der Wahrheit ernst. Wir ersparen uns nicht die Fragen: Wird das, was ich rede und schreibe, mich und andere zu Gott führen? Wie bestehe ich mit meinen Gedanken und Worten vor der mich richtenden ewigen Wahrheit? Aus Wahrheitssinn sproßt unser Glaube, und aus unserem Glauben sproßt Wahrheitssinn.

---

[1] Nietzsches Werke XV 474.

[2] Die Ablehnung der doppelten Wahrheit: Geschichte einerseits und Glaube anderseits, wird wieder verlangt im Motuproprio vom 1. Sept. 1910 (Acta Apostolicae Sedis 670 f).

Otto Zimmermann S. J.

Die Weltanschauung in Madáchs «Tragödie des Menschen».

Ungarn kann dieses Jahr die 50. Wiederkehr der Tage feiern, in denen seine größte Weltanschauungsdichtung ihren Siegeszug durch Europa begonnen hat. Im Jahre 1861 las Johann Arany in der Kisfaludy-Gesellschaft Bruchstücke eines Dramas vor, das sich Az ember tragédiája (Die Tragödie des Menschen) nannte. Der achtunddreißigjährige Verfasser, Emerich Madách, war bis dahin literarisch fast unbekannt: nun wurde er mit einem Schlag eine Berühmtheit. Die Kisfaludy-Gesellschaft, der bald die Akademie der Wissenschaften folgte, nahm ihn unter ihre Mitglieder auf und ließ sein Werk sofort auf ihre Kosten drucken. Aranys Meisterhand glättete Sprache und Vers, und so erschien bereits Anfang 1862 die erste Ausgabe, im Jahre darauf die zweite mit starken Änderungen und 1869 nach dem Tode des Dichters, wiederum „bedeutend verbessert", die dritte Auflage. Im Vergleich zur Enge des Leserkreises, der damals einer solchen Gedankendichtung in Ungarn offen stand, sind diese Erfolge nicht gering. Allein auch die erste deutsche Übersetzung, die Alexander Dietze 1865 herausgab, hob das Werk noch nicht über die Bewunderung einer verhältnismäßig kleinen Gemeinde hinaus. Da unternahm Eduard Paulay, der Direktor des Budapester Nationaltheaters, eine Bühnenbearbeitung und ließ das Stück am 23. September 1883 zum erstenmal aufführen. Die Wirkung auf die Zuschauer war außerordentlich. Eine Wiederholung folgte der andern. Alexander Fischer übertrug die Bühnenbearbeitung ins Deutsche, und bald hatten auch Wien, Prag, Berlin und Hamburg ihre Madách-Aufführungen. Nun wuchsen die Ausgaben und Erklärungen des seltsamen Dramas rasch zu langen Reihen an. Seit 1886 erschienen außer fünf verschiedenen deutschen Übersetzungen eine holländische, eine serbische, eine französische und zwei russische. Die ungarischen Zeitschriften sind voll von literarischen und philosophischen Studien über Wert und Sinn der Dichtung. Viktor Morvay und zuletzt Bernhard Alexander, der Geschichtschreiber des Pessimismus, veröffentlichten gelehrte Kommentare,

und der Maler Michael Zichy zeichnete 20 Bilder, die eine große Prachtausgabe schmücken.

Was der „Tragödie des Menschen" die Aufmerksamkeit so verschieden gerichteter Geister und so ungleich fühlender Völker gewonnen hat, ist nicht die Schönheit der künstlerischen Form, sondern der Weltanschauungsgehalt. Auch die magyarischen Literarhistoriker geben zu, daß Madách weniger ein lebendig gestaltender Künstler als ein grübelnder Träumer ist. Und hier hat er die Summe seines Denkens, sein Glaubensbekenntnis niedergelegt. Am 17. Februar desselben Jahres 1859, in dem Victor Hugo seine planlos gesammelten Bilder aus allen Zeitaltern zur Légende des siècles vereinigte, setzte sich im weltfernen Sztregova der kleine ungarische Edelmann an die gewaltige Aufgabe, Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft der Menschheit mit einem einzigen Drama zu umspannen. Am 26. März 1860 war das Werk vollendet — ein Bau von wuchtigen Massen in losester Fügung. Statt der epischen Geschichtenfolge der Légende des siècles und ihres portugiesischen Gegenstückes, der Visão dos tempos, die Theophilo Braga im Jahre 1864 herausgab, entrollt die „Tragödie des Menschen" ohne Akteinteilung fünfzehn dramatische Szenen. Die drei ersten geben die Exposition. Die elf folgenden sind mit einer Ausnahme jede für sich eine kleine Tragödie. Die letzte Szene versucht die Lösung der Frage, die mit dem Fortschreiten der Handlung immer lauter Antwort heischt, der alten Frage nach dem Sinn des Lebens.

Das Stück beginnt im Himmel, wo die Engel die Güte Gottes preisen, während die Schutzgeister der eben erschaffenen Welt ihre bunten Riesenkugeln huldigend vorüberrollen. Nur Luzifer vermag in der Schöpfung nichts zu entdecken, was der Bewunderung wert wäre. Er dünkt sich als Geist der Verneinung ebenso ewig wie Gott. Als schauerliche Leere hat er den Schöpfer zum Schaffen gezwungen, und im Stoff der Welt hat auch er ein neues Reich gewonnen. Denn er ist der Schatten neben dem Licht, der Zweifel an der Hoffnung, das Leid im Glück, der Tod inmitten des Lebens. Darum fordert er seinen Anteil an der Welt. Der Herr überläßt ihm spottend zwei verfluchte Bäume im Paradiese. Luzifer antwortet höhnisch und trotzig, das sei ja sehr wenig, aber doch genug, den göttlichen Weltplan zu vernichten.

In der folgenden Szene schleicht sich Luzifer in den Frieden des Paradieses und weckt in Adam durch die Schilderung der selbstherrlichen Größe, die das Wissen verleihe, in Eva durch die Aussicht auf unvergängliche

Schönheit das Verlangen nach den verbotenen Bäumen. Die ungeduldige Leidenschaft des Weibes zerstreut mit wenigen Sophismen die nicht allzu ernsten Bedenken des Mannes. Er gibt sich zufrieden, daß sie eine Frucht vom Baume der Erkenntnis pflückt. Als sie aber auch zum Baum des Lebens schreitet, tritt ihr ein Cherub mit flammendem Schwert entgegen. Die strafenden Worte Gottes erschallen, und die enttäuschten Frevler fliehen aus dem Paradiese.

Die dritte Szene zeigt die Verbannten vor ihrer roh gezimmerten Hütte. Adam ist stolz darauf, sich nun als sein eigener Gott alles selber zu erringen, aber er ist nicht glücklich. Überall findet er seinen Geist durch die Schwere des Stoffes gehemmt, und er schrickt zusammen, als ihm Luzifer die unwiderstehliche Macht der Naturkräfte zeigt. Auch Eva bekennt, daß sie sich oft nach dem verlorenen Schutz der Vorsehung zurücksehne. Darum ist es ihr ein Trost, daß plötzlich auf Luzifers Beschwörung in Hain und Quelle lächelnde Nymphen erscheinen. Aber Adam sieht darin ein Rätsel mehr. Er will alles klar erkennen, wie Luzifer ihm versprochen hat, und er will es sofort erkennen, denn sein Leben sei kurz. Luzifer erwidert, jedes Einzelwesen dauere durch die Art fort, und so währe das Leben Millionen Jahre. Nun verlangt Adam diese ganze Zukunft zu schauen. Er will wissen, wofür er kämpft und leidet, und Eva fordert Aufschluß über das Schicksal ihrer Schönheit. Luzifer erklärt sich bereit, beide in einem zauberhaften Schlaf ihre kommende Geschichte, die Geschichte der Menschheit, durchleben zu lassen. Und damit sie, fügt er hinzu, ob der Nichtigkeit ihres Ringens nicht verzweifelten, setze er an den Himmel ihres Traumes die Hoffnung, in deren Licht ihnen alles Geschaute als Trug erscheinen werde.

Nachdem so das Vorspiel die einfache Handlung in Gang gebracht hat, ziehen in den folgenden Szenen der Reihe nach die wechselnden Bilder der Weltalter vorüber. Zuerst thront Adam als junger Pharao in offener Palasthalle. Neben ihm steht Luzifer als Minister. In der Ferne wird an einer Pyramide gebaut. Plötzlich entflieht ein unmenschlich gepeitschter Sklave den Aufsehern, drängt sich zum Königsthron und bricht mit einem Wehschrei zusammen. Eva, die Frau des Sklaven, wirft sich weinend über ihn. Der Pharao ist von ihrer Schönheit geblendet und jagt die Aufseher hinaus. Im Todesröcheln bittet der Sterbende seine Gattin, sie möge ihn vergessen: Millionen für einen, das sei Sklavenlos. Dieses Wort erschüttert den Pharao bis in die tiefste Seele. Er läßt den Toten

wegtragen und macht Eva zur Königin. Nun dringt häufiger als ehedem der Jammer des geknechteten Volkes zu ihm herauf, bis er ihn nicht mehr erträgt und allen die Freiheit schenkt. Doch seine Ruhmsucht läßt ihn der Liebe Evas nicht froh werden. Als ihm Luzifer zeigt, daß einst seine Pyramide unter dem Wüstensand verschwindet und sein Leib im Museum als Mumie begafft wird, da springt er auf, um dem frei gewordenen Volk einen freien Staat zu gründen.

In der fünften Szene schreitet Eva als edle Griechin über den Markt zu Athen, um im Tempel die glückliche Heimkehr ihres Gatten Miltiades zu erflehen, der zur Eroberung von Lemnos ausgezogen ist. Unterdessen klagt ein gemeiner Demagog den Feldherrn des Verrates an. Während die verhetzten Bürger und der bestochene Pöbel ihm zustimmen, kommt Luzifer als Krieger und meldet schreckensbleich, Miltiades habe diese Umtriebe erfahren und stehe als Rächer vor den Toren. Sofort verwandelt die Furcht vor dem Sieger die frühere Mißgunst in sklavische Unterwürfigkeit. Miltiades sieht staunend, wie ihn das Volk um Gnade anfleht, während seine Gattin ihm als dem Bedroher der bürgerlichen Freiheit flucht. Er ist nur gekommen, um den Feldherrnstab, den er wegen schwerer Verwundung nicht mehr führen kann, in die Hand des Volkes zurückzugeben. Da sinkt Eva in stolzer Freude an seine Brust. Aber der demagogische Ankläger ruft nun, wo er sich außer Gefahr sieht, die Wunde sei erheuchelt, Miltiades wolle nicht kämpfen, weil der Feind ihn erkauft habe. Und von neuem schlägt die Stimmung des Volkes um: es verurteilt den Feldherrn zum Tode. Jetzt scheint dem bitter Enttäuschten die Freiheit ebenso verderblich zu sein wie die ägyptische Sklaverei. Überhaupt ist alles hohe Streben eitel! Ein Tor, wer mehr sucht als Wollust!

Daher sehen wir in der sechsten Szene Adam als Lebemann und Eva als Dirne bei einem wüsten Gelage der römischen Kaiserzeit. Gladiatorenkampf und frecher Tanz entfachen die Flamme der Lust in der entnervten Tafelrunde. Aber mitten im wildesten Sinnesrausch sehnen sich Adam und Eva nach einem verlorenen reineren Glück. Eben geht ein Leichenzug vorbei, und Luzifer läßt in tollem Übermut den offenen Sarg hereinbringen. Er trinkt dem Toten zu, und seine Geliebte Hippia küßt sogar den verwesenden Mund. Im selben Augenblick tritt der Apostel Petrus ein und sagt ihr, daß sie die Pest eingeatmet habe. Entsetzt fahren alle auf und hören, wie der Apostelfürst den Untergang ihrer Kultur und

ihrer Götter verkündet. Hippia empfängt die Taufe und stirbt zufrieden. Das Kreuz erscheint am Himmel, und Petrus zeigt in gewaltigen Bildern, wie die Barbaren von den Bergen steigen und die verrotteten Städte verbrennen, während im Zirkus heilige Märtyrer für himmlische Gedanken sterben. Da erwacht in Adam Begeisterung für die neue Lehre, als deren Blüten ihm sofort Rittertum und ideale Weiblichkeit vorschweben.

Allein die folgende Szene läßt diese erträumten Blüten rasch verwelken. Adam kommt in kräftigem Mannesalter als Tancred an der Spitze heimkehrender Kreuzfahrer nach Konstantinopel, wo er mit seinem Heere rasten will. Doch die Bürger verschließen ihm ihre Häuser, weil sie die Zuchtlosigkeit der Ritter oft genug erfahren haben, und weil ihnen Tancred nicht sagen kann, ob er sich zum Homoousion oder zum Homoiousion bekenne. Auch der Patriarch, der eben mit fürstlichem Prunk aus seinem Palaste kommt, hat keine Zeit für Gäste, weil er zur Ehre Gottes die Ketzer verbrennen lassen muß, die eine Schar schmutziger Mönche hinter ihm in Ketten daherschleppt. Kaum ist der Zug vorüber, da stürzt Eva als Isaura mit ihrer Zofe auf Tancred zu und fleht um Rettung vor den Kriegern, die sie verfolgen. Im Augenblick entbrennt Tancred für die holde Dame, und auch sie wäre seines Dienstes froh, wenn sie nicht gelobt hätte, Nonne zu werden. Mit liebeskrankem Herzen verschwindet sie hinter der Pforte des gegenüberliegenden Klosters, und bald erscheint sie schmachtend am Fenster. Tancred will eben die Mauer übersteigen, als Psalmengesang vom brennenden Scheiterhaufen herübertönt. Ein Totengerippe erhebt sich drohend auf der Klosterschwelle, Hexen fliegen durch die Luft, und Isaura schlägt vor Angst das Fenster zu. Da bittet Tancred seinen Schildknappen Luzifer, der schon von Anfang an Rittertum, Dogmenstreit und Klosterleben verspottet hat, um neue Lebensziele, weil das Christentum die heiligsten Ideen durch blutigen Haß entweihe und die edelsten Freuden unnatürlich zur Sünde stemple.

In der achten Szene steht Adam als Kepler auf der Sternwarte der Prager Burg und spricht mit Kaiser Rudolf über Astrologie, während Eva, nun Keplers Gattin Barbara, sich unten im dunkeln Garten von Höflingen umschmeicheln läßt. Als Kepler und Barbara endlich allein sind, wiederholt sie die alte Klage, daß er ihr nicht die Mittel gebe, den Aufwand der andern Damen des Hofes mitzumachen. Er hält ihr vor, daß er alles für sie geopfert habe, daß er ihretwegen sogar mit unsinniger Sterndeuterei die Welt um klingenden Lohn betrüge. Nur die Macht des

bürgerlichen und kirchlichen Vorurteils hindere ihn, die Scheidung zu beantragen, die ihr und ihm Ruhe brächte. Barbara verläßt ihn halb gerührt und halb leichtfertig und geht heimlich in die Laube, in die sie ihren Liebhaber bestellt hat. Über Kepler kommt immer mächtiger der Widerwille gegen das flache Treiben der Zeit, und bei einer Flasche Wein, die er sich von seinem Famulus Luzifer hat bringen lassen, hört er das Lied einer größeren Zukunft, die Marseillaise.

Im selben Augenblick verwandelt sich die Szene in den Grèveplatz zu Paris. Adam steht als Danton auf dem Gerüst einer Guillotine, Luzifer als Henker neben ihm. Danton hetzt das Volk zur Verstärkung der tollkühnen Heere an den Landesgrenzen und zur Vernichtung der Verräter auf. Während der Pöbel nun in die Gefängnisse eilt, um die Verdächtigen zu ermorden, schleppen ebenso patriotische Sansculotten einen jungen Marquis und Eva als dessen Schwester zum Schafott. Die edle Hoheit der Gefangenen weckt im Herzen Dantons ein so mächtiges Gefühl, daß er den Marquis durch die Nationalgarde in Sicherheit bringen läßt und Eva unter Tränen um ihre Liebe bittet. Allein der Abgrund zwischen beiden Seelen klafft mit jedem Wort weiter, und die aus den Gefängnissen blutbefleckt zurückkehrende Menge macht der aussichtslosen Werbung ein Ende. Eva wird niedergestochen und stürzt tot vom Gerüst — kehrt aber gleich darauf als zerlumptes Weib zurück, das eben einen Verschwörer gegen Dantons Leben erdolcht hat und nun von dem geretteten Volksführer mit zynischer Begierde den schmutzigsten Lohn fordert. Danton hat kaum Zeit gehabt, über dieses entsetzlich verwandelte Weib zu erschaudern, als schon Robespierre und St Just mit ihren Anhängern kommen und ihn des Verrates anklagen. Sie gewinnen rasch den Beifall des Pöbels, und Danton muß sein Haupt unter den Block legen.

Da verwandelt sich der Schauplatz in die Prager Sternwarte zurück, Kepler erwacht aus seinem Weinrausch und fühlt von neuem die Jämmerlichkeit seines philisterhaften Zeitalters. Ein bevorzugter Schüler kommt in grauer Morgenfrühe, um endlich seinen ganzen Wissensdurst zu stillen. Adam legt ihm Schweigen auf und sagt ihm dann offen, alle Wissenschaften und alle Kunstregeln seien leerer Schein. Wir wüßten nicht mehr, als sich ohne gelehrten Wortkram sagen lasse, und die Kunst verlange nur eine ergriffene Seele. Darum schickt Kepler den Schüler in den Sonnenschein des Lebens und läßt sich selber durch Luzifer in eine kommende freiere Zeit führen.

2*

Die finden sie in London, wo sie in der elften Szene auf den Zinnen des Towers erscheinen. Adam steht in vorgerückten Jahren und hat manche Enttäuschung hinter sich. Dennoch erblickt er in dem Marktgewühl zu seinen Füßen nichts als ein fröhliches Spiel gesunder Kräfte. Sobald er sich aber in Arbeiterkleidung mit seinem Begleiter unter die Menge mischt, gewahrt er überall niedrigste Gewinnsucht. Ein Marionettenspieler verzerrt in seiner Theaterbude die erhabensten Stoffe ins Lächerliche, weil das mehr Geld bringt. Proletarier vertrinken ihren Lohn unter Verwünschungen gegen die satten Reichen. Die Bettelei ist so gut zum Gewerbe geworden wie die Liebe. Ein Gelehrter bietet unter Trompetenschall seine Wissenschaft feil. Nach sorglos durchtollter Jugend beuten die Fabrikherren unbarmherzig die Kraft ihrer Arbeiter aus. Inmitten all dieser bunten Szenen schleicht Adam einem Bürgermädchen nach, das eben mit seiner Mutter vom Kirchgang heimkehrt. Es ist Eva. Luzifer und eine wahrsagende Zigeunerin bringen es bald zuwege, daß die sittsame Jungfrau Adam für einen verkleideten Lord hält und mit Zustimmung ihrer klugen Mutter bereit ist, seine Maitresse zu werden. Nur möchte sie um alles in der Welt noch eben mitansehen, wie ein Arbeiter gehängt wird, der den vornehmen Verführer seiner Frau erstochen hat. Auf dem Wege zum Richtplatz steckt sie aus Gewohnheit ihren Blumenstrauß vor ein Heiligenbild. Im selben Augenblick verdorrt der Strauß, und der Schmuck, den ihr Luzifer geschenkt hat, verwandelt sich in Eidechsen. Zugleich kommt die Zigeunerin und schreit, Luzifer habe ihr falsches Geld gegeben. Der Betrüger verschwindet mit seinem Begleiter plötzlich im Gedränge, und beide stehen wieder hoch auf der Brüstung des Towers. Adam gesteht nun ein, daß es nicht genüge, die Menschheit von allen ererbten Gesetzen zu befreien. Es müsse und werde eine Gesellschaftsordnung kommen, in der die Vernunft die entfesselten Kräfte beherrsche. Bevor Luzifer ihn diese neue Zeit schauen läßt, zeigt er ihm das gemeinsame Ziel aller, die da unten durcheinander schwirren: sie graben singend ein Grab und umtanzen es, bis einer nach dem andern hineinspringt. Eva aber läßt bloß Schleier und Mantel als Sinnbild des Vergänglichen in die Grube fallen; sie selber schwebt, durch Liebe, Poesie und Jugend unsterblich, verklärt empor.

Die zwölfte Szene stellt ein nach Fouriers kommunistischen Plänen gebautes Phalansterium dar, wo Luzifer und Adam einem eiteln Gelehrten folgen, der ihnen seine Sammlungen zeigt. Da sehen sie ausgestopfte Tiere aus der dunkeln Zeit, wo man noch nicht gelernt hatte, Pferde, Ochsen

und Hunde durch Maschinen zu ersetzen. An ein Stückchen Gold knüpft der Führer sagenhafte Erzählungen von dem ehemaligen hohen Wert dieses Metalles. In der Abteilung für urgeschichtliche Pflanzen liegt die letzte Rose. Von der ebenso unnützen schönen Literatur werden der Sonderbarkeit wegen noch zwei Bände aufbewahrt. Die Ammen erzählen den Kindern keine Märchen, sondern Gleichungen. Das Gerät der Vorzeit fällt am meisten durch ganz zwecklose Verzierungen auf. In 4000 Jahren, sagt der Gelehrte, werde die Sonne erloschen sein. Dann müsse das Wasser die nötige Wärme liefern, und in der Retorte werde man Menschen herstellen, die keine organische Nahrung brauchten. Ihm selber fehle nur noch ein Funke, dann werde die Masse in seinem Scheidekolben dort über dem Feuer ein lebendiges Wesen. „Niemals!" ruft dröhnend der Erdgeist, der bei diesen Worten im Rauch des zerspringenden Kolbens erscheint. Zugleich ertönt eine Glocke, und in den Hof strömen Männer, Weiber und Kinder, um die Befehle eines Greises entgegenzunehmen, der über die Ordnung zu wachen hat. Zuerst werden Strafen verhängt. Denn Luther hat im Eifer den Dampfkessel zu stark geschürt, Plato über seinen Träumereien das Vieh ins Kornfeld laufen lassen, und Michelangelo ist gar seiner Werkstatt entflohen, weil er nicht immer bloß Stuhlbeine machen will. Darauf werden zwei Müttern ihre Kinder weggenommen, um fortan unter Obhut der Gemeinschaft für den Beruf erzogen zu werden, zu dem ihre Schädelbildung sie bestimmt. Eine der Frauen, Eva, widersetzt sich dem grausamen Zwang, und Adam, der bereits sein Herz an sie verloren hat, muß durch Luzifer mit Gewalt gehindert werden, ihr zu helfen. Als dann beide Frauen zu neuer Ehe ausgeboten werden, wollen Adam und Eva sich die Hand reichen. Aber der Gelehrte erklärt, ein schwärmerischer Mann und eine nervöse Frau hätten keine gesunde Nachkommenschaft zu erwarten. Adam und Eva empören sich gegen diese gefühllose Herrschaft des Nutzens und sollen deshalb zur Heilung ins Krankenhaus gebracht werden. Da tut sich die Erde auf, und Luzifer sinkt mit den Liebenden hinab.

In der dreizehnten Szene fliegt Adam als alter Mann an Luzifers Seite durch den Weltenraum. Er hat sich aus dem Bann der Erde, wo alles hohe Streben erstorben ist, hinaufgesehnt. Aber je höher er fliegt, desto deutlicher fühlt er, daß er mit der Erde tausendfach verwachsen ist. Der Erdgeist erscheint und mahnt ihn zur Umkehr. Denn alles menschliche Leben sei nur eine Ausstrahlung des Stoffes, jenseits des Erdenrings lauere das Verderben. Gerade dieses tiefste Rätsel seiner Natur will Adam

lösen — er fliegt weiter. Doch wie er die fremde Welt berührt, erstarrt er mit einem entsetzlichen Aufschrei. Schon will Luzifer ihn triumphierend von sich stoßen, da erwacht er durch einen letzten Ruf des Erdgeistes aus seiner Ohnmacht und verlangt trotz Luzifers Spott die Rückkehr zur Erde. Er hat immer umsonst gekämpft, aber der Kampf selber hat ihn begeistert und vorwärts gebracht. Mag auch die Sonne einst erlöschen, die Wissenschaft wird die Vereisung der Erde aufhalten, und dann wird eine neue Idee der Menschheit neues Leben einhauchen.

Aber die Wissenschaft siegt nicht. Adam durchwandert in der vierzehnten Szene als gebrochener Greis mit Luzifer eine schaurige Eiswüste am Äquator. Ein Eskimo, der eben auf Robbenfang ausgeht, hält sie für zürnende Götter und fleht um Gnade. Er wolle ja nie mehr den toten Sonnengott zurückwünschen, der nach der Sage früher hier geherrscht habe. Ewig wolle er ihm fluchen, dafür möchten sie aber auch machen, daß die Menschen sich verminderten und die schmackhaften Robben sich vermehrten. Unterdessen hat Luzifer die Tür einer schmutzigen Hütte aufgestoßen. Eva, das Weib des Eskimo, tritt völlig vertiert heraus und fällt Adam mit ekelhafter Zutraulichkeit um den Hals. Dieses jämmerliche Ende männlichen Geistes und weiblicher Schönheit bricht die Kraft des einst so stolzen Kämpfers. Er will seine fürchterliche Zukunft nicht mehr sehen, er will in die Gegenwart zurück. Luzifer weckt ihn, und der lange Traum ist aus.

Im Schlußauftritt steht Adam wieder jung auf dem Schauplatz der dritten Szene und fragt sich betäubt, ob denn das Leben noch einen Sinn habe, wenn diese Träume wahr seien. Luzifer philosophiert ihm vor, der Mensch habe keine Wahl, das Geschick bestimme die Jahrhunderte hindurch allem Widerstand zum Trotz Geburt und Tod, Laster und Tugend. Aber Adam erinnert sich, daß er mit freiem Willen Gott verlassen hat, und daß er nun ebenso frei sein Leben enden kann. Er tritt an den Rand eines Felsens, um sich in den Abgrund zu stürzen — als Eva aus der Hütte kommt und ihm selig zuflüstert, sie sei Mutter. Da beugt sich der Mann, von der Vaterfreude besiegt, zum erstenmal wieder vor Gott. Eva weiß, daß durch ihr Kind das Leid auf Erden fortdauert, aber sie hofft auch, daß einer ihrer Nachkommen Sünde und Elend tilgen werde. Luzifers Wut über diese Sinnesänderung wird durch das Erscheinen Gottes machtlos. Adam fleht um Klarheit über das, was jenseits der Leiden des Erdenlebens liegt. Der Herr erwidert, das müsse dem Menschen verborgen

bleiben, denn die Gewißheit des ewigen Lohnes sowohl wie die sichere Voraussicht des Unterganges würde die Tugend unmöglich machen. Der Mann müsse rastlos forschen und streben. Luzifers Verneinung sei nur die Hefe, die den Geist in Gärung bringe. Das Weib werde als Verkörperung aller Schönheit und allen Trostes jede düstere Stunde durchsonnen. Darauf singt der Engelchor das Lob der selbstlosen Tugend. Eva versteht den Sinn, Adam ahnt ihn nur — er muß immer noch an das dunkle Ende des Lebens denken. Da wiederholt der Herr seine Mahnung: „Ich habe gesagt, Mensch, kämpfe und vertraue unerschütterlich!"

Der berühmt gewordene Schlußvers drückt in zwei Worten den Grundgedanken der ganzen Dichtung aus: Kämpfe und vertraue! Schon in der zwölften Szene hat Adam aus den immerwährenden Enttäuschungen seines Lebens die Folgerung gezogen, daß nicht der Sieg, sondern der Kampf die Bestimmung des Menschen sei. Gott bestätigt am Ende des Dramas diese düstere Anschauung. Er hat nichts, sie zu erhellen, als die Aufforderung zum Vertrauen. Adam ist wie Faust der Vertreter seines ganzen Geschlechtes, er ist „von allem, was die Menschheit peinigt, auch gequält". Und ebenso kennzeichnet ihn das andere Goethe-Wort: Er ist ein Geist, der, „nach allen Seiten hin sich wendend, immer unglücklicher zurückkehrt". Die oft behandelte Anlehnung Madáchs an Goethe, die sich bis in zahlreiche Einzelheiten verfolgen läßt, glaubt Maurus Jókai dem deutschen Leser im günstigsten Lichte zu zeigen, wenn er im Vorwort zur Lehnerschen Übersetzung pathetisch behauptet: „Daß Madách die gigantische Gedankenwelt des unsterblichen deutschen Dichterfürsten und prophetischen Denkers in konkrete Form gefaßt und die ewigen Wahrheiten, die im ‚Faust' niedergelegt sind, in klaren Bildern jedermann zugänglich gemacht hat, darf wohl als unvergängliches Verdienst gelten, ohne den Vorwurf der Nachahmung zu verdienen." Dieses Verdienst wird sogleich zu untersuchen sein.

Jedenfalls ist schon durch die Nebeneinanderstellung von Adam und Faust die abenteuerliche Erklärung abgewiesen, die Moritz Kármán in der „Budapesti Szemle" versucht hat. Danach würde sich das ganze Stück innerhalb der Gottheit abspielen. Adam wäre die göttliche Macht, Eva die göttliche Liebe, Luzifer die göttliche Weisheit, und ihnen allen stände die göttliche Einheit gegenüber! Bis zum Jahre 1905 hatte niemand das Geheimnis entdeckt, und auch Moritz Kármán hat nicht erreichen können, daß man ihm mehr glaubte als den ausdrücklichen Worten des Dichters. Welchen

Sinn soll es z. B. haben, daß die göttliche Einheit der göttlichen Macht und der göttlichen Liebe verbietet, von zwei Bäumen des Paradieses zu essen, oder daß die göttliche Macht durch das Bewußtsein ihres nahen Todes in demütiger Unterwürfigkeit gehalten werden muß? Nein, Adam und Eva sind durch und durch menschlich, bloß menschlich gedacht, und trotz Kármán gibt Professor Alexander die allgemeine Auffassung wieder, wenn er in seinem Kommentar als Gegenstand der Dichtung den ungewissen Kampf des Menschenlebens bezeichnet. Der Mann, lehrte Madách, müsse kämpfend emporstreben, das Weib zur Seite, die Liebe im Herzen, und immer vertrauen. Das Ende sei uns unbekannt, es müsse uns gleichgültig sein, wir müßten es vergessen! Allein so gewiß Madách diese traurige Lebensanschauung mit klaren Worten verkündet, so gewiß wird sie durch das Drama selber widerlegt.

Zuerst die Kantische Ethik, auf die der Herr seine Schlußrede stützt. Adam darf nicht wissen, ob es ein seliges Jenseits gibt, weil es dann keine Tugend mehr wäre, hier zu leiden. Er soll, „vom Hochgefühl der Unendlichkeit getragen“, um der Größe willen handeln, die in der Tugend an sich liegt. Er soll seinen Lohn im beglückenden Bewußtsein edler Taten suchen. Wenn das sittlich ist, dann kann es nicht unsittlich sein, durch fortgesetzte edle Taten einst dorthin gelangen zu wollen, wo dieses Bewußtsein aus der edelsten Tat, aus der dauernden Liebe des höchsten Gutes, als ewige Seligkeit quillt. Was die Tugend an sich Schönes hat, ist ja nur ein leuchtender Splitter gegenüber der Fülle von Schönheit, die in der Vereinigung der Seele mit dem Urquell aller Tugend liegt. Wollte der Herr also Adams „Seelengröße und Tugend“ zur höchsten Vollendung führen, dann durfte er ihn nicht über den Himmel im ungewissen lassen, dann mußte er ihm vielmehr das wahre Wesen der himmlischen Seligkeit enthüllen. Und scheint der Herr nicht durch die Mahnung zum Vertrauen doch wieder die Gewißheit zu geben, die er im Interesse der Tugend verweigern zu müssen behauptet? Er hat dem Sünder ausdrücklich verziehen. Alle seine Worte tragen das Gepräge der Wahrheit und des Wohlwollens. Der Engelchor singt, daß über der Menschheit der Schild der göttlichen Gnade schwebe. Mag darum Adam anfangs noch in der Erinnerung an seine furchtbaren Träume befangen sein — sobald er sich besinnt, muß es ihm doch klar werden, daß der wahrhaftige und gütige Gott nicht zu unerschütterlichem Vertrauen auffordern könnte, wenn der Schmerz des Erdenlebens keinen seligen Ausklang fände!

Allein von der andern Seite erhebt sich gegen diese Erwägung die zermalmende Wucht der Erfahrung. Die Hoffnung ist ja ein Irrlicht, das Luzifer in der dritten Szene aufleuchten läßt, damit der Mensch alle kommenden Schrecknisse für Trugbilder halte! Der Herr aber erklärt in der Schlußszene kein einziges der Traumgesichte für Täuschung. Sie sind Adams wirkliche Zukunft. Was bedeutet ihm da das Wort des Herrn, er solle der himmlischen Stimme der Ideale vertrauen! Dieselbe Stimme hat ihn ja in alle Kämpfe seines Lebens gerufen, und alle diese Kämpfe sind gescheitert! Das Ende des ganzen Ringens war eine vertierte Menschheit auf einer vereisten Erde. Er kann sich nicht länger durch eine Führerin narren lassen, die ihn stets betrogen hat!

Auch „des herrlichen Weibes reinere Seele" vermag diese Verzweiflung nicht hinwegzutrösten. Denn das Weib hat längst nicht immer als guter Genius an Adams Seite gestanden. Er hat Eva in Rom und London als Dirne gesehen, in Prag hat sie ihm Ruhe und Ehre geraubt, er hat sich in Paris und in der Hütte des Eskimo vor ihrer Versunkenheit entsetzt. Selbst so edle Gestalten wie die Athenische Matrone und die französische Marquise haben ihn aus dem Abgrund seiner Schwermut nicht retten können. Und wenn Frauenliebe und Poesie schon sein Leben so arm gelassen haben, welchen Trost sollen sie ihm dann im Tode geben?

Wir fühlen, daß Adam recht hat, wenn er trotz der gütigen Verheißungen des Herrn und trotz der versöhnenden Klänge des Engelchores den Gedanken an sein düsteres Ende nicht bannen kann. Durch den äußerlich versöhnenden Schluß hat Madách die innere Einheit seines Dramas vollständig gesprengt. Auch in der großen magyarischen Literaturgeschichte von Beöthy-Badics wird mit vollem Ernst der Zweifel erhoben, ob die Mahnung des Herrn zum Vertrauen aufrichtig oder nur eine Phrase sei, und dann heißt es wörtlich: „Madách kann sein großartiges Werk nicht mit einer leeren Redensart schließen, aber ebensowenig mit einer bloßen Aufforderung, die der ganzen Dichtung widerspricht." Alles Packende in den Farben und Linien der langen Szenenreihe dient nur dazu, immer von neuem zu zeigen, daß ein Leben ohne sichere Jenseitshoffnung ein barer Widersinn und eine trostlose Wüste ist. Eine wirkliche Erklärung des Menschenlebens und der Menschengeschichte ist Madách nicht gelungen und konnte ihm nicht gelingen. Denn es ist unmöglich, den Menschen zu verstehen, wenn man ihn von den Wurzeln seines ganzen Seins losreißt. Madách stellt Adam unter die allmächtige Herrschaft seines göttlichen

Schöpfers. Also ist das Verhältnis zu Gott, die Religion, für die Geschicke des Menschen entscheidend. Also kann nur von hier aus der Sinn des Lebens ergründet werden. Madách aber hat das eigentliche Wesen der Religion so wenig begriffen, daß ihm Tassos sentimentaler Tancred als die Blüte des Christentums erscheint! Er stellt unter Zurückdrängung des Großen und Beglückenden, an dem die Geschichte der katholischen Kirche wahrhaftig überreich ist, unerfreuliche und falsch gedeutete Einzelerscheinungen breit in den Vordergrund und sieht sogar in der Frage nach der Gottheit Christi, an der sich doch geradezu zwei Welten scheiden, nichts als einen lächerlichen Streit um ein Jota. Natürlich kann ein solches Zerrbild der Religion nicht der einende und segnende Mittelpunkt sein, dessen die irdischen Kulturbestrebungen bedürfen, wenn sie uns wirklich ein seelischer Gewinn sein sollen.

An dieser Klippe seines Unglaubens mußte Madách ebenso rettungslos scheitern, wie vor ihm Goethe und Byron gescheitert waren. Auch Goethe schrieb ja, als er den „Faust" vollendet hatte, „Aufschluß" über den Sinn des Erdenlebens sei nicht zu erwarten. Und Byrons ohnmächtige Formel „Denkt und ertragt!" versucht im „Kain" vergebens, das Meer der menschlichen Leiden zu beschwören, das Luzifer vorüberrollen läßt. Selbst der himmelstürmende Manfred findet aus den Rätseln des Daseins keinen andern Ausweg, als noch im Tode „sein eigener Zerstörer" zu sein, so wie er es im Leben gewesen war. Eine so düstere Verzweiflung ist sogar Goethe, dem doch Byrons Manfred eine „wunderbare Erscheinung" war, „am Ende lästig" geworden.

Dagegen hat die gläubige Dichtung die Aufgabe, unter der Madách zusammengebrochen ist, siegreich gelöst. Das Buch Job wirft die ersten unvergleichlich hellen Strahlen auf den Weg, den später Dante, van den Vondel und Milton gewandert sind. Auch für Job ist das Menschenleben ein Kampf. Aber Gottes Größe tritt so gewaltig vor den Geist des Dulders, daß jeder Zweifel an der Berechtigung des Leidens, das ein solcher Gott verhängt, wie Rauch verfliegt. Sobald Job sich demütig unter die Hand des Allmächtigen beugt, kehrt das verlorene irdische Glück wieder, und jenseits von Lust und Qual wartet eine selige Auferstehung. In Miltons „Verlorenem Paradies" zeigt der Erzengel Michael dem gefallenen Menschen von der Höhe eines Hügels die ganze Zukunft bis zum jüngsten Gericht. Die Erde ächzt unter der Schwere ihrer Schmerzen. Aber in der Ferne sieht, nicht wie bei Madách ein poetisches Vorurteil des Weibes,

sondern klarer, fester Glaube an Christus, den Erlöser. Und von dieser göttlichen Gestalt, die auch van den Vondels Drama „Luzifer" versöhnend und erhebend abschließt, geht so viel zeitlicher und ewiger Segen aus, daß Adam mit Augustins kühnem Wort seine Sünde selig preist. Dante schaut auf seiner geheimnisvollen Weltenwanderung alles Weh der Menschheit, und doch erscheint ihm selbst die Hölle als ein Werk der „höchsten Weisheit" und der „ersten Liebe". Auch die dunkelsten Rätsel der Geschichte erhellt ihm zuletzt das ewige Licht, aus dem er mit mutgeschwellter Seele niedersteigt, um seine Mission auf Erden zu erfüllen.

Als Ausklang solcher Dichtungen wäre Madáchs Mahnung „Kämpfe und vertraue!" ein Wort voll Wärme und Kraft, das in der Weltgeschichte ein tausendfaches Echo fände. Aber wer in der „Tragödie des Menschen" die Deutung des Lebens sieht, der kann nicht vertrauen und kämpfen, der kann nur verzweifeln und sterben. Madáchs eigene Erdentage geben die wehmütigste Bestätigung. Der Dichter war sein Leben lang ein unglücklicher, mit sich selbst zerfallener Grübler. So oft er aus den Enttäuschungen der Wirklichkeit in das Reich der Poesie fliehen mochte, seine Seele blieb der Tummelplatz der düstern Gedanken, die mit zerfetzten Schwingen und klagendem Schrei über seinen Gedichten und Dramen flattern und als blutrote Gespenster brüllend durch seine letzte Novelle rasen. In den Revolutionskämpfen des Jahres 1848 verlor er seinen Bruder, seine Schwester starb unter den Säbelhieben der Wallachen, ihn selber brachte die Gastfreundschaft, die er einem Sekretär Kossuths gewährt hatte, in den Kerker. Selbst hierher verfolgten ihn die Klagen und Geldforderungen seiner vergnügungssüchtigen Frau. Und als er nach neun Monaten die Freiheit erhielt, hatte ihn das treulose Weib um das Glück seiner Ehe betrogen. Er rang ungetröstet mit diesem tiefsten Schmerz seines Lebens, bis ihn ein schleichendes Herzleiden im Alter von 41 Jahren seiner edeln Mutter und seinen unmündigen Kindern entriß. So hat Madách gelebt. Wozu, wozu, wenn wir nicht wissen, ob wir für ein seliges Jenseits leiden, wenn wir nichts haben, unsern gebrochenen Mut aufzurichten, als Poesie und Frauenliebe?

Und doch hat Friedrich Riedl zu schreiben gewagt: „Wenn man mit schmerzzerwühlter Seele des Nachts in die freie Natur tritt, wenn das Herz aufschluchzt mit dem Wind, der uns umweht, wenn die Träne der Enttäuschung sich ins Auge drängt: dann glaubt man plötzlich einen Flügelschlag zu vernehmen, man sieht eine lichte, seltsame Gestalt, die sich mit

melancholischem Lächeln und trostspendend über uns beugt — es ist Madáchs Poesie!" Nein, Madáchs Poesie kann niemand trösten, denn sie ist selber trostlos wie die Seele, aus der sie geflossen ist. Mag Ungarn immerhin fortfahren, Madách als den Schöpfer packender Bilder des menschlichen Elends zu feiern, ein Deuter unseres Daseins und ein Führer zu geistigen Höhen kann er nicht sein. Nicht die armen Gestalten der „Tragödie des Menschen", sondern ein anderer Adam und eine andere Eva müssen leuchtend und tröstend vor den Seelen schweben, auf deren Wirken Ungarns Fortschritt ruht. Wo sich über der Wiege der magyarischen Kultur der Riesenbau des Graner Domes wölbt, da reckt vom hohen Dach der Weltheiland majestätisch seinen Arm zum Himmel und ruft über Strom und Land das mächtige Wort, das die Erde erneuert hat: Quae sursum sunt, quaerite! — Suchet, was droben ist! Und vor der gewaltigen Säulenhalle der Front steht jugendschön, die Stephanskrone auf dem wallenden Haar, Ungarns hohe Frau und süße Mutter Maria, in aller Welt die reichste Königin des Erbarmens.

Jakob Overmans S. J.

Dr Lorenz Kellner.

Zum hundertsten Geburtstage, 29. Januar 1911.

Kellner schrieb am 27. Januar 1886 an seinen jüngeren Freund Schmidinger: „Mein Streben war: 1. Berufsfreude in die Lehrer, Poesie und Gemüt in die Schule zu bringen; 2. Veredlung des Sprachunterrichtes; 3. Einführung der Geschichte der Pädagogik in Seminarien und die Lehrerwelt; 4. Religiöse Berufsauffassung." Das hat er gewollt, das hat er in hohem Maße erreicht, so zwar, daß die preußische Volksschule ihm sehr vieles von dem verdankt, was sie heute Gutes hat.

Jetzt, da der Kampf um die Schule, der wichtigste der modernen Kulturkämpfe, die Geister in Erregung hält, hat Kellner, einer der größten Autoritäten auf dem Schulgebiete im verflossenen Jahrhunderte, geradezu ein Recht darauf, gehört zu werden.

1. Bildungs- und Lehrjahre.

Zum Lehrer, zum Schulmann hat Kellner von Haus aus eine reiche Befähigung mitgebracht. Seit zwei Generationen war der Lehrerberuf in seiner Familie erblich. Sein Großvater, der langjährige Pedell beim erzbischöflichen Kommissariat in Heiligenstadt, erhielt 1794 die Lehrerstelle in Kalteneber in der Nähe derselben Stadt. Hier wurde auch sein Enkel Lorenz am 29. Januar 1811 geboren. Lorenz' Vater war erst Steuerbeamter zu Holzminden, einer Grenzstadt des von Napoleon 1807 neugeschaffenen Königreichs Westfalen; Pestalozzis „Lienhard und Gertrud" begeisterten ihn jedoch derart, daß er eine Fußreise nach dessen Wirkungsorte in Isserten machte, wo er freundlich aufgenommen wurde und unter Pestalozzis Leitung auf den Lehrerberuf sich vorbereitete. In die Heimat zurückgekehrt, wurde er als Lehrer angestellt in Nordhausen am Harz, um dann zeitlebens der Stadtschule in Heiligenstadt als Rektor vorzustehen, wo er 1870 starb. Vom Vater hatte Lorenz eine große Verehrung für Pestalozzi geerbt, die sein späteres Wirken nicht wenig beeinflussen sollte.

Seinem Sohne Lorenz wollte der Vater eine gründlichere Erziehung verschaffen, als ihm selbst möglich gewesen; er ließ ihn deshalb das

Gymnasium zu Heiligenstadt und Hildesheim besuchen. Schon hatte der strebsame junge Mann die „Humanitas“ erstiegen, da zeigte es sich, daß die Mittel zum höheren Studium versagten; deshalb sollte er Lehrer werden. So bezog der Siebzehnjährige das protestantische Seminar zu Magdeburg, das damals unter der Leitung des tüchtigen und ideal angelegten Zerrenner stand. Sein religiöses Bewußtsein erlitt durch den Eintritt in eine protestantische Anstalt — die einzige, die wegen der Verhältnisse in Frage kam — keinen Nachteil, da er sich eng an seine Kirche anschloß. „Auch kann ich mich“, schreibt Kellner in seinen „Lebensblättern“ [1], bei schärfster Prüfung nicht erinnern, während des verschiedenen Unterrichtes jemals kränkende und schmähende Ausfälle gegen meine Kirche gehört zu haben, wie solche die Gegenwart leider so häufig aufweist.“ Die Verhältnisse im Seminar waren äußerst bescheidene, vieles jedoch wurde ersetzt durch das ungewöhnliche pädagogische Geschick des Leiters. An Arbeit fehlte es nicht. Der Unterricht begann schon um 7 Uhr früh; Kellner wurde zudem Hilfslehrer in der Vorbereitungsschule für höhere Lehranstalten und erteilte Privatstunden.

Die mancherlei Härten seiner Jugendjahre hat er später nicht bedauert, sie ließen ihn das erreichte Ziel um so wertvoller erscheinen. „Wenn ich in späteren Jahren auf jene Jugendzeit prüfend zurückschaute, dann konnte ich mir doch mit einiger Genugtuung das Zeugnis geben, mich mutig durchgekämpft zu haben und ohne jedwede fremde Unterstützung an einem achtungswerten Ziele angelangt zu sein.“ [2] Am 29. April 1831 wurde der erste Erfolg errungen; Kellner bestand die Abgangsprüfung mit „vorzüglich“.

Im Monat Juni desselben Jahres ernannte ihn der Magistrat der Stadt Erfurt zum Lehrer an der Knabenschule der dortigen Dompfarrei. Es folgen nun glückliche Jahre froher, praktischer Lehrtätigkeit [3]. Kellners Klasse war eine Musterklasse. Trotz seiner Strenge erwarb er sich die

[1] 3. Aufl., Freiburg 1897, 26. [2] Ebd. 31.

[3] Es ist ein Irrtum, daß Kellner, wie Rein (Enzyklopädisches Handbuch der Pädagogik IV², Langensalza 1906, 813) meint, nie dazu gekommen sei, in einer Elementarschule zu unterrichten. — Rein urteilt sehr günstig über Kellner; er widmet ihm über fünfzehn Spalten und sagt u. a.: „Wir bezeichnen ihn [Kellner] als den tüchtigsten katholischen Pädagogen der Neuzeit. Sein Einfluß ist bedeutend, und zwar gleichmäßig bei katholischen wie bei protestantischen Schulmännern“ (a. a. O. 816).

Liebe und Achtung der Schüler und Eltern. Aus der damaligen Zeit wird besonders seine Kunst des Erzählens gerühmt; er war ein Feind des „Bildchenausteilens"; ein Wort oder ein Blick belohnte die Fleißigen, „Hispaniens biegsames Röhrlein" aber fand die Faulen; Geschenke, außer Blumen, nahm er nicht an[1]. Die Knaben machten solche Fortschritte, daß Kellner nach erst zweijähriger Tätigkeit erster dirigierender Lehrer der Schule wurde.

In dem Ernennungsschreiben der Stadt Erfurt heißt es u. a.:

„Ihr eifriges Streben ist nicht ohne Frucht geblieben. Ihre Schüler, mit Geist und Leben zum Denken und Sprechen angeregt, und durch Vortrag und Stoff an ungeteilte Aufmerksamkeit gefesselt, haben sich durch Haltung, Sprache, Kenntnisse und Leistungen sehr vorteilhaft ausgezeichnet und sind lebendige Zeugnisse Ihres verdienstlichen Wirkens."[2]

Mit Energie suchte der junge Lehrer seine Kenntnisse zu erweitern; er studierte die Klassiker und verkehrte viel mit strebsamen Kollegen. In diese Jahre fällt auch schon die Verbreitung jener Werke, die man auf fachschulmännischem Gebiete als die bedeutendste Tat Kellners bezeichnen muß: seine Lehrbücher für den Unterricht in der deutschen Sprache. Er wollte nicht bloß unterrichten, „damit die Schüler ihren Kasus richtig setzen, Sätze mechanisch zergliedern, ohne Fehler schreiben lernten"; vielmehr strebte er danach, „durch den Sprachunterricht die gesamte geistige Entwicklung zu fördern". So wurde er bald dahin gedrängt, „auch den Inhalt der Lesestücke schärfer ins Auge zu fassen, ihn als Denkstoff zu würdigen und nach der logischen und ästhetischen Seite auszubeuten". Seine dahin gehenden Ansichten äußerte er zuerst in dem von Direktor Schweitzer veröffentlichten „Magazin" 1835, also im Alter von 24 Jahren.

Seine Grundsätze im einzelnen waren: In die ersten Schuljahre gehört überhaupt kein grammatischer Unterricht; dessen Stelle nehmen vielmehr Denk- und Sprechübungen (Anschauungsunterricht) ein. Geradezu geistlos ist das Verfahren, nach welchem inhaltsleere Sätze eine Grundlage des Unterrichtes und Beispiele für die Regeln sein sollen. Dagegen werden das Lesebuch oder vielmehr einzelne Lesestücke, welche möglichst einen Zu-

---

[1] Lose Blätter. Pädagogische Zeitbetrachtungen und Ratschläge von Dr L. Kellner. Gesammelt und geordnet von Adam Görgen. Freiburg 1895, 323 ff. (Zweite Auflage 1911.)

[2] Lebensblätter 92 ff.

sammenhang haben, der Mittelpunkt und die Grundlage des gesamten Sprachunterrichtes. Die Grammatik ist nicht Selbstzweck, sondern Mittel[1].

Zur Ausführung brachte Kellner diese Ideen in einer neuen Stellung. Seine außergewöhnliche pädagogische Befähigung war ja seinen Vorgesetzten nicht entgangen. Mit seinem Vater zusammen wurde er 1836 an das Lehrerseminar zu Heiligenstadt berufen, der Vater als Leiter, der Sohn als Hauptlehrer. Trotz der dürftigen Ausstattung der Anstalt war es eine glückliche Zeit einträchtigen Wirkens. In die ersten Jahre schon fällt dann die Veröffentlichung des wichtigsten seiner Lehrbücher für Seminaristen, des „Praktischen Lehrganges für den deutschen Sprachunterricht", der 1837—1840 in vier Abteilungen zu Erfurt erschien und in den Jahren 1866—1867 die 11.–13. Auflage erlebte. Dieses Werk vor allem hat in der Schulwelt Epoche gemacht. Nachdrücklich trat es, getreu Kellners in der Schule erprobten Grundsätzen dem trockenen Formenwesen entgegen; durch den Sprachunterricht sollte auch auf Gemüt und Geschmack eingewirkt und dem Schüler zugleich Gelegenheit gegeben werden, sich manche Kenntnisse aus der Geschichte, Dichtkunst usw. anzueignen.

Der Anklang, den seine Werke fanden, drängte den Verfasser weiter auf der betretenen Bahn, und so sehen wir gerade die Heiligenstädter Zeit reich an schriftstellerischen Arbeiten, die alle die Förderung des deutschen Sprachunterrichtes zum Ziele hatten und die zum Teil in verhältnismäßig kurzer Zeit große Verbreitung fanden, so „Der Unterricht im Briefschreiben" (Weimar 1835, 2. Aufl. 1841); „Ausgewählte Musterstücke, Sätze, Sprüche, Rätsel und Gedichte für Volksschulen" (Erfurt 1841, 15. Aufl. 1865); „Der katholische Jugendfreund. Lesebuch für die obere Abteilung der Elementarschulen" (Heiligenstadt 1842, 2. Aufl. 1857); „Vorbereitungen auf einen formell bildenden Unterricht in der deutschen Sprache und Literatur für gehobene Töchterschulen, Bürgerschulen usw." (Heiligenstadt 1843, 2. Aufl. 1857); „Grundlage zu den Vorbereitungen" (Heiligenstadt 1843, 3. Aufl. 1864); „Materialien für den mündlichen und schriftlichen Gedankenausdruck in höheren Lehranstalten" (Heiligenstadt 1844, 9. Aufl. 1883)[2].

---

[1] Lebensblätter 77 ff.

[2] Vgl. Rein, Enzyklopädisches Handbuch der Pädagogik IV² 819. Einer späteren Zeit gehören an, aber denselben Zweck verfolgen: Mustersammlung deutscher Gedichte für Schule und Haus, Berlin 1866; Sprechstunden, enthaltend einen Leitfaden für den sprachlichen Unterricht in den Mittelklassen der Volksschule², Leipzig 1867; Der Rechtschreibeunterricht in der Elementarschule², Eisleben 1861; Übungs-

In diesen Schriften zeigt sich das entschiedene Bestreben, Herz und Gemüt in die Schule zu bringen. Man hat Kellner deshalb auch den „Gemütspädagogen" genannt. Nicht immer ist das Wort ohne eine irreführende Beimischung geblieben.

Gemüt ist für Kellner gleichbedeutend mit Liebe, die aber das Erkenntnisvermögen zu ihrer Bedingung und Voraussetzung hat und mit diesem zugleich auf den Willen einwirkt; das Gemüt ist ihm die Harmonie der Seelenkräfte; es ist also nicht bloß das Vermögen der Liebe, sondern auch zugleich das Bindemittel zwischen Erkenntnis und Liebe[1]. In dieser Liebe muß das Gemüt von Gott ausgehen. „Nur durch diesen in Gott gegebenen Ausgangs- und Mittelpunkt des Gemütes kann auch jene Richtung, welche wir ‚Selbstliebe' nennen, vor der Ausartung zur Selbstsucht bewahrt bleiben und der Mensch sich lieben, weil er seine Würde und Bestimmung kennt und deshalb nach dem Wahren, Guten und Schönen strebt."

„So wäre denn das Gemüt in seiner schönsten Bildung und Richtung, in seinem edelsten Inhalte ganz eins mit dem Christentum, welches die Liebe als das erste und größte Gebot, als des Gesetzes Erfüllung darstellt; so läge im Gemüte zugleich die höchste Seligkeit des Menschen, weil das Gemüt Liebe und die rechte Liebe Religion ist." [2]

Diese Liebe, dieses Gemüt ist die notwendige Eigenschaft des wahren Lehrers, da „sich erst in der glaubensvollen Liebe, nicht aber bloß im Wissen das menschliche Wesen vollendet" [3]. Den Universitätsprofessoren sieht man vieles nach, wenn sie nur grundgelehrt sind; vom Volksschullehrer verlangt das Volk Herz, gleichsam als wenn es wüßte, „daß in diesem, nicht aber im Kopfe der eigentliche Mittel- und Schwerpunkt der erziehlichen Lehrertätigkeit zu suchen sei" [4].

Und der Grund dieser Gemütsforderung beim Lehrer? „Ich glaube", sagt Kellner, „daß ein Lehrer nur dann sein Amt und die ihm anvertraute Jugend

---

stoffe zur Beförderung des Sprachverständnisses und der Sprachfertigkeit[3], 1864; Die Poesie in der Volksschule. Sammlung von Gedichten[2], Essen 1864; Deutsches Lese- und Bildungsbuch für höhere Töchterschulen und Pensionate, Freiburg 1856 (jetzt 15. Aufl.); Lese- und Bildungsbuch für Mittel- und Oberklassen gehobener Mädchenschulen. Als Vorschule des deutschen Lese- und Bildungsbuches, Freiburg 1861 (12. Aufl. 1898). Neuherausgabe von: Handwörterbuch der deutschen Sprache von Christian Wenig, Köln 1860 (3. Aufl. 1876); Aufgaben zu Übungen im schriftlichen Gedankenausdruck für höhere weibliche Bildungsanstalten, Freiburg 1864 (2. Aufl. 1872).

[1] Pädagogische Mitteilungen aus dem Gebiete der Schule und des Lebens, Essen 1853, 231 ff; 4. Aufl. 1889, 35.

[2] Ebd. 235; 4. Aufl. 38. [3] Ebd. 240; 4. Aufl. 42.

[4] Zur Pädagogik der Schule und des Hauses. Aphorismen[17], Essen 1907, Nr 88, 129.

so recht bis zur Selbstvergessenheit lieben, ihre Gegenliebe erwerben und des Bildens und Lehrens nimmer müde werden kann, wenn sein Wissen und Wollen durch das Gemüt vermittelt werden. Nur dann wird er in den Kindern zugleich Gott lieben und ihnen freudig das Edelste geben, weil sie gleich ihm selbst nach dem Edelsten und Höchsten geschaffen sind. Nur dann wird er jenen Geist unerschöpflicher Erbarmung haben, welcher sich auch der ärmsten und schwächsten Kleinen mit Nachsicht und Geduld annimmt und gerade diesen ein rechtes Vaterherz entgegenbringt." [1]

Die Förderung dieser „Gemütspädagogik" wollte Kellner auch durch seine Schriften erreichen.

Ein Rezensent seiner „Aphorismen" und „Schulkunde" bezeichnete deren Geist als das Streben, die Lehrer innerlich zu fassen, von innen heraus zu bilden und anzuleiten, ihre Arbeit auch als eine des Herzens, nicht aber vorwiegend des Verstandes zu betrachten. „Er hat in der Tat den Kern meines Wollens und Wünschens ziemlich richtig bezeichnet" [2], gesteht Kellner selbst.

2. Als Schulrat in Marienwerder (1848—1855).

Kellner hatte gehofft, der Nachfolger seines alternden Vaters zu werden. Die Regierung jedoch beabsichtigte — „um den revolutionären Bestrebungen wirksamer entgegenzuarbeiten" — die Leitung des Seminars in geistliche Hände zu legen; er sollte jedoch reichlich entschädigt werden: am 28. Januar wurde er als Schulrat nach Marienwerder in Westpreußen berufen.

Die Stellung des neuen Beamten war keine angenehme. Nicht ohne Mißtrauen wurde er empfangen. Wohl schätzte man die Wahl eines „katholischen" Schulrates. „Aber warum hat man keinen Polen genommen?"

Zudem waren die Schulverhältnisse äußerst traurige. Die Lehrer waren vielfach wenig vorgebildet. In den Seminarien schon kämpften die jungen Leute hart mit der Notwendigkeit, zwei Sprachen, die deutsche und die polnische, zu beherrschen. Die Besoldung der Lehrer war kärglich, die Schulordnung von der Ansicht getragen, daß der Lehrer Landwirtschaft treiben und ein halber Bauer sein soll [3]. Die Lehrer waren nicht immer die besten Elemente, sie fungierten bisweilen als Winkeladvokaten, als Schreiber von Militärreklamationen, als Teilnehmer und Helfer bei Güterteilungen, Auktionen, Prozessen und Wuchergeschäften.

---

[1] Mitteilungen 236; 4. Aufl. 39. [2] Lebensblätter 95. [3] Ebd. 283.

Der neue Schulrat suchte Besserung einzuführen durch Konferenzen, die ihm dort ihre Einführung verdankten, durch Nachhilfekurse in den Ferien, vor allem durch die anstrengenden Revisionsreisen, die alles andere als Erholungstouren waren.

Kellner erzählt darüber: „Gewöhnlich fuhr ich mit dem Schulinspektor schon um 5 oder 6 Uhr morgens aus, revidierte von 7 oder 8 Uhr, je nach den Entfernungen bis um 10 Uhr, fuhr dann weiter, um gegen 11—1 Uhr die Arbeit fortzusetzen. Dann wurde eine Pause gemacht, um an irgend passendem Orte, oft in der Behausung des Lehrers, von den mitgeführten Speisen und Getränken ein kurzes Mahl zu halten und, hiernach gestärkt, das Geschäft bis abends fortzusetzen." [1]

Charakteristisch für Kellner sind die Grundsätze, die ihn bei diesen Revisionen leiteten:

1. „Wenn du in die Schule trittst, so lasse alles hinter dir, was du bisher etwa Schlechtes oder Gutes von dem Lehrer erfahren hast. . . ."

2. „Habe Geduld und wahre dir Freundlichkeit; wenn du aber Ursache zur Unzufriedenheit hast, so laß solche niemals vor den Kindern merken."

3. „Frage, prüfe, entwickele zwar selbst, laß aber auch den Lehrer zu Worte kommen, damit dein Urteil nicht einseitig bleibe; drückst du ihn demütigend an die Wand, so merken das auch die Kinder."

4. „Siehe dir das Schulzimmer, den Schulschrank usw. genau an, aber laß dir auch die Wohnung des Lehrers zeigen. Diese und die Bibliothek des Mannes sagen dir, wessen Geistes Kind er ist."

5. „Wenn du dir ein Urteil über die Schule und den Lehrer bildest, so lasse auch die äußeren Verhältnisse und Umgebungen mitsprechen."

6. „Im Lobe sei vorsichtig, mehr aber noch im Tadel; Ermunterung, Weckung des Selbstgefühls bleiben dir ein Hauptaugenmerk." [2]

Gleich vom Antritt seines Amtes in Marienwerder an suchte Kellner seine Kenntnisse zu erweitern. Zunächst erlernte er die polnische Sprache, befaßte sich mit dem Studium der Geschichte und Theorie der Pädagogik, mit Literatur, Philosophie und Theologie.

Die ersten Früchte seiner vertieften Studien waren die im Jahre 1850 herausgegebenen „Aphorismen" [3], ein Buch, das zu den anziehendsten pädagogischen Schriften gehört und Sailers Schrift „Über Erziehung für Erzieher" und ähnlichen würdig an die Seite gestellt zu werden verdient. Die „Aphorismen" sind die Perle sämtlicher Schriften Kellners.

---

[1] Lebensblätter 294. [2] Ebd. 296.

[3] Der ganze Titel lautet: Zur Pädagogik der Schule und des Hauses. Aphorismen [17], Essen 1907. Das Buch ist bekannter unter dem Namen „Aphorismen".

Sie entstanden rein zufällig in Kösen, wohin Kellner sich während seines Aufenthaltes als Abgeordneter in Berlin zur Erholung zurückgezogen hatte (September 1849). Er erzählt:

„Ich verlebte hier [im Hause des Badearztes Dr Rosenberg] drei Wochen badend, spazieren gehend und arbeitend. Die Abende waren lang; bei der Lampe traulichem Schimmer traten mir manche Erlebnisse und Erfahrungen vor die Seele, und nicht selten spielte die Phantasie in diese hinein und schuf neue Gedankenreihen. Auf lose Blätter schrieb ich in diesen stillen Abendstunden, was Herz und Geist bewegte, und so entstand jenes Büchlein, welches unter dem Namen ‚Aphorismen' in die Welt ging und mir so manche Freunde erwarb." [1]

Das Buch ist keine systematische, wissenschaftliche Erziehungslehre; das ließ schon die Art seiner Entstehung nicht zu; aber was er selbst durchdacht, durchgefühlt über die Aufgabe und Wirkungsweise der Volksschule, das hat Kellner darin ausgeprägt in lebensvollen, feinsinnigen Zügen.

An jede der zahlreichen Neuauflagen legte er die bessernde Hand, so daß die „Aphorismen" auch das Muster einer klassischen Darstellung geworden sind.

Zahlreiche Lehrer haben aus ihnen Begeisterung für ihren Beruf und echte, unvergängliche christliche Liebe zur Jugend geschöpft; sie sind für Kellner die Ursache vieler Ehrungen geworden; ihn freuten am meisten die folgenden schwungvollen Worte eines jungen Lehrers:

„Wackerer Mann, ich biete dir freudig die Liebe des Jünglings,
Hast du doch weise und fromm mir gesprochen ins Herz!
Ach, wie beklag' ich's, daß ich dein Antlitz, du Edler, nicht kenne,
Ob ich auch völlig erschaut ganz deine Seele, dein Herz.
Siehe, wie ich, so legen in einsam nächtlicher Stunde
Viele der Jünglinge wohl sinnend dein Buch aus der Hand,
Denen geheiligt und teuer die Pflicht der steten Vollendung,
Die von Gott auch erwählt, Lehrer der Kinderwelt sind.
Ja, dich lohne der Himmel, dich selber der göttliche Meister,
Dem du als Meister fürwahr hast in die Seele geblickt.
Lohne dich auch mein Dank, ich sag' es mit Tränen im Auge:
Wackerer Mann! Sieh, dir biete ich freudig ihn dar!" [2]

In Marienwerder schrieb Kellner auch seine „Pädagogischen Mitteilungen aus dem Gebiete der Schule und des Lebens. Mit besonderer

[1] Lebensblätter 275. [2] Ebd. 378.

Rücksicht auf die Bildung und Fortbildung der Volksschullehrer, für diese, ihre Leiter und Freunde" [1]. In neuerer Zeit scheinen die „Mitteilungen" mancherorts in Vergessenheit geraten zu sein. Und doch sind dieselben in nicht geringerem Grade als die „Aphorismen" ein wahres Schatzkästlein, in dem Kellner echte Goldkörner christlicher Erziehungskunst und Schulerfahrung bietet.

3. Wirken in Trier (1855—1892).

Trotz seiner schwierigen Lage in Marienwerder konnte Kellner schon nach etlichen Jahren die Früchte seines Wirkens wahrnehmen. Das Mißtrauen gegen ihn schwand bald; gegen Ende 1848 und dann wieder 1849 wählten ihn sogar zwei Kreise zu ihrem Abgeordneten für den Landtag. Überall war neuer Eifer angefacht, die Lehrer wurden besser vorgebildet, die Regierung unterstützte die Bestrebungen des Schulrates zur Hebung der materiellen Not vieler Lehrer und für die bessere Instandhaltung der Schulräume. Dennoch fühlte Kellner sich nicht heimisch; der Reisen gab es viele, die Verkehrswege waren schlecht, das rauhere Klima sagte seiner Gesundheit nicht zu; auf eine vollständige Erlernung der polnischen Sprache mochte er nicht mehr hoffen. Bisweilen faßte ihn ein wahres Heimweh nach deutschen Verhältnissen und deutschen Kindern.

Als die Trierer Schulratsstelle frei wurde, bat er um eine Versetzung dorthin; sie wurde ihm gewährt.

Manches in Trier erinnerte an Marienwerder. Eigentümlicherweise empfing man ihn auch dort wieder mit Mißtrauen. Bisher war der Schulrat ein Geistlicher gewesen. Die Schulverhältnisse boten mancherorts auch kein wesentlich erfreulicheres Bild als im Osten.

Eine nicht geringe Anzahl der Lehrer hatte wieder keine rechte Ausbildung genossen. In der Eifel gab es noch vielfach Winterschulen, in denen nicht selten 14—15jährige Lehramtsaspiranten unterrichteten.

Mit großem Ernst griff der neue Schulrat ein. Zunächst sollten Revisionsreisen neues Leben bringen. „Ich muß sehen und hören können, um die Schulen kennen zu lernen; an meinem Schreibtisch lerne ich keine Schule und keinen Lehrer kennen und weiß nicht, was beiden nottut." Wo es nur anging, hielt er nicht zurück mit einem Worte des Lobes. Traf er Pflichtverletzung, Leichtsinn, Flatterhaftigkeit, dann konnte auch

---

[1] Essen 1853; 4. Aufl. 1889.

ein hartes Wort den Schuldigen treffen. „Sie haben keine Ahnung, was es heißt, Lehrer zu sein", sagte er einem vergnügungslustigen jungen Lehrer, der erst am frühen Morgen von einem Gesangsfeste mit seinem Vereine heimgekehrt war und wenig aufgelegt zum Unterrichten von seinem Schulrate angetroffen wurde[1]. Er forderte die gänzliche Hingabe des Lehrers an seine Schule.

Dafür gehörte aber auch sein Herz den Lehrern; für sie setzte er die volle Macht seines Einflusses ein. In der Untersuchung war er stets maßvoll und gerecht.

Eines Tages begab er sich an Ort und Stelle, um die Beschwerde gegen einen älteren Lehrer auf ihre Wahrheit zu prüfen. Die Anklagen zeigten sich als ungerechtfertigt. Niemand war glücklicher als Kellner. Er erklärte dem Lehrer die Ursache seines Kommens, und beiden Männern traten die hellen Tränen in die Augen. Noch oft später äußerte der Lehrer: „Wie wohl tut es einem, einen solchen Vorgesetzten zu haben; man muß ja seine Pflicht tun und kann nicht anders, wenn man an diesen Herrn denkt." [2]

Besonders ließ Kellner die materielle Lage seiner Lehrer sich angelegen sein. „Wer nicht von der Schule leben kann, der kann auch nicht für die Schule leben", war sein Grundsatz[3].

Das Herz blutete ihm, wenn er sah, wie damals so manche Lehrer unverschuldet, durch Alter, Krankheit in die drückendste Lage kamen. Waren die gewöhnlichen Mittel erschöpft, so scheute er die Mühe nicht, alle möglichen Instanzen anzugehen bis zur höchsten hinauf, um den Betroffenen möglichst schnell außergewöhnliche Unterstützung zu verschaffen[4].

Einem zähen Gemeindebeamten, der durch seinen Einfluß mitschuldig war an der schlimmen Lage eines Lehrers, sagte er: „Jedes Kind, das Ihnen auf der Straße begegnet, wird Sie mit Ihrem Rate der Undankbarkeit zeihen, die Sie gegen Ihren Lehrer begangen haben." [5]

Kellner war so besorgt für die geistige Fortbildung und das materielle Wohl der Lehrer, weil er ganz für die Schule lebte; nichts schien ihm über deren Interessen zu gehen.

---

[1] Dr Aug. Beck, Geheimrat Dr Lorenz Kellner. Ein Blatt der Erinnerung an den Dahingeschiedenen, Trier 1894, 60. [2] Ebd. 62 ff. [3] Ebd. 64.

[4] Lebensblätter, Vorwort VI.

[5] Beck a. a. O. 66.

Nicht genug zu bewundern ist es aber trotzdem, daß der ausgezeichnete Pädagoge zeitlebens bewahrt blieb vor einer Überspannung der Aufgaben der Volksschule; durchaus klar war er sich über deren eigentliche Ziele: als das erste und vornehmste galt ihm die Erziehung zum Christentum.

„Das eigentlichste und wahrste Prinzip aller Erziehung, welches die Wahrheiten aller andern bisher aufgestellten in sich vereinigt, kann kein anderes sein als: Erziehe den Menschen zur Nachfolge und Ähnlichkeit Christi.“ [1]

Diese Erziehung für und zu Christus gibt dem Lehrer erst die rechte und unvergängliche Liebe zum Berufe. Das weiß Kellner aus Erfahrung:

„So viel weiß ich, daß nicht leicht jemand den Lehrerberuf inniger lieben kann als ich, und daß ihm von Jugend auf mein Denken, Wollen und Tun fast ausschließlich angehört hat. Was ich etwa Gutes gewirkt, das liebevolle Andenken, das mir einzelne Schüler und Freunde zuwandten, ich verdank es — das erkenne ich mehr und mehr — nicht dem Unterrichte allein und dem Worte als solchem, sondern der Liebe zum Berufe, welche das Wort trug und beseelte und die besten, wärmsten Bestrebungen des Daseins auch auf und in andere zu bringen drängte.“

„Diese Liebe ist geblieben, wenn auch der Jahre Lauf manches an Erfahrungen und Anschauungen brachte, das erkältend einwirken konnte. Diese Liebe wird bleiben, denn sie ist durch alle Zeiten fest begründet auf den Glauben an das Edle und Verdienstliche des Lehrerberufes, auf einen Glauben, welcher in dem seinen Ausgangs- und Endpunkt hat, der einst die Kleinen liebevoll zu sich einlud und zu uns Großen sprach: So ihr nicht werdet wie die Kinder, so werdet ihr nicht in das Himmelreich eingehen.“

„Wer ohne solche Liebe im Lehramte arbeitet, wird allemal taglöhnern, aber ohne Lohn; er wird aus kalter Hand in kalten Boden säen und sich jederzeit, selbst in bequemsten Verhältnissen, zwiespältig und unglücklich fühlen.“ [2]

Darum gibt es auch kein größeres Verdienst, „als unsern Lehrerstand wieder im Glauben und in der Liebe zu stärken“; und jeder Gedanke, der hilft, dieses Ziel zu erreichen, steht höher „als der geregeltste Lehrgang und das vollendetste wissenschaftliche System“ [3].

Nur aus dieser Erziehung zum Christentum, die in des Lehrers eigener christlichen Persönlichkeit ihr tieferes Fundament hat, erwächst ihm das Vertrauen des Volkes. „Will der Lehrer sich das ungeheuchelte, volle Zutrauen seiner Gemeinde erwerben, dann muß er sich auch eng und innig an ihr kirchliches Leben anschließen und durch seine ganze Haltung zeigen, daß ihm die Religion eine Herzenssache und deren äußere Kundgebung ein Bedürfnis ist. Je mehr sich dagegen der Volksschullehrer von seiner Kirche trennt und je weniger er in dieser lebt, desto mehr scheidet er sich auch vom Volke und dessen Vertrauen, desto zwiespältiger gestaltet sich seine Wirksamkeit.“ [4]

---

[1] Mitteilungen [4] 10. [2] Ebd. 5. [3] Ebd. 6. [4] Ebd. 53 ff.

Es kommt also vor allem darauf an, „daß der Lehrer ein von heiliger Liebe für seinen Beruf durchglühtes Herz hat, und daß sich diese Berufsliebe nicht auf die Eitelkeiten der Welt, sondern auf Christus, dessen Beispiel und Lehre gründet“ [1].

Das wahrste und eigentlichste „Brevier“ für Lehrer werden „immer die Evangelien bleiben. Die Kinderfreundlichkeit und Lehrart des Heilandes, seine Sanftmut und Geduld sind das anbetungswürdigste, unerreichbare Muster, nach dem sich jede geistige Wirksamkeit richten soll“.

„In jeder Schule sollte aber das Bild des Erlösers hängen, wie er die Kleinen zu sich kommen läßt, um sie zu segnen, und ein Blick des Lehrers auf dieses Bild würde oft das harte Wort von der Zunge zurückdrängen und der Hand die Rute entwinden.“ [2]

Die christliche Erziehung ist aber nicht im geringsten hinderlich einer gründlichen Ausbildung in den weltlichen Fächern.

Denn „es ist eine falsche, dem Wesen des Christentums fremde Ansicht und eine Verleumdung desselben, wenn man behauptet und verbreitet, die christliche Schule werde die zeitlichen Verhältnisse und Lebensbedingungen außer acht lassen und sich nur bestreben, das religiöse Element, Religion und Religionsunterricht mit Verachtung des übrigen Wissens ausschließlich hervorzuheben oder gar nur Gefühlsmenschen und Andächtler zu bilden, welche mit stets nach oben gerichtetem Blicke auf der lieben Erde stolpern, sich nie zurechtzufinden wissen, oder in weichlichen Empfindungen brütend die notwendige Selbständigkeit und Tatkraft verlieren.“

„Die christliche Erziehung schätzt keineswegs das für das zeitliche Leben nötige Wissen und die damit zusammenhängenden Fertigkeiten, sowie die Bildung der Erkenntniskräfte gering oder unterdrückt sie, sondern sie geht nur von der Überzeugung aus, daß Wissen und Können ohne religiöse Grundlage weder wahren Wert und rechtes Ziel haben, noch hinreichende Gewähr für die zeitliche und ewige Wohlfahrt der menschlichen Gesellschaft bieten.“ [3]

Indes nicht eindringlich genug ist zu warnen vor einem Übermaß des zu bewältigenden Stoffes.

„Wissen und K ö n n e n müssen sich durchdringen.“ [4]

Die Lehrer sollen „Aufmerksamkeit mehr auf jenes seit alten Zeiten geheiligte, historisch gerechtfertigte Trivium, Religion, Sprache (Lesen, Schreiben, Gesang) und Rechnen, richten und darin mit aller Entschiedenheit etwas Tüchtiges leisten“ [5].

„Ja ich kann nicht anders, als es gerade zu sagen, daß sich unsere Volksschulen an dem Volke, an den Kindern der Armen schwer versündigen, wenn sie Wissensflitter und eine gewisse Scheinfertigkeit im Denken jenem Trivium vorziehen und dagegen der Volksjugend das nicht geben, was das Volk von seiner Schule vor allem verlangen kann, nämlich kirchlich fest begründeten Glauben an Gott und nachhaltige, wirklich für das Leben brauchbare und ausreichende Fertigkeit im Lesen, Schreiben und Rechnen.“

---

[1] Lebensblätter 310. [2] Aphorismen Nr 89. [3] Mitteilungen 26.
[4] Ebd. 41 ff, 4. Aufl. 31. [5] Ebd., 4. Aufl. 32.

Ist aber damit dem Rückschritt das Wort geredet?

„Wer nicht alles lobt, kommt leicht in diesen Verdacht, und ich muß es auf diesen Vorwurf ankommen lassen. Ich kenne für unsere Schulen keinen größeren, mächtiger auf das Leben einwirkenden Fortschritt, als wenn wir die Jugend unseres Volkes mit jenem Trivium in einer Weise fassen, durchbilden und üben, daß ein unverlierbares Bewußtsein und Können erzielt wird.“ [1]

Wer dann „als Lehrer mit voller Überzeugung, die Hand aufs Herz und durch Eitelkeit unbeirrt sagen kann, seine Schule sei ein volles, lebendiges Zeugnis dieses Fortschrittes, der möge immerhin auch auf seinem Lektionsplan noch anderes stehen haben — ich will es dann gewiß nicht tadeln und würde in seiner Schule und unter seinen Kindern fröhliche Stunden verleben.“ [2]

Kellner will den Fortschritt, den Ausbau der Volksschule.

„Wie in der ganzen Menschheit ein ewiger Fortschritt sein soll und sie nur mit diesem der Idee des Schöpfers entspricht, so soll auch die Schule fortschreiten und sich mehr und mehr vollenden; aber sie kann dies nur durch Wahrheit und Maß, durch weise, klare Erkenntnis ihrer Zwecke und Grenzen.“ [3]

Die Entwicklung der Schule ist aber notwendig bedingt durch den Eifer und die Tüchtigkeit der Lehrer; darum freut Kellner nichts mehr als die Strebsamkeit derselben.

Deshalb lobt und empfiehlt er „einen gewissen, edeln Lehrerstolz, welcher sich himmelweit von dem verrufenen Schulmeisterdünkel unterscheidet, aber dieser edle Stolz muß sich gerade darin zeigen, daß man seinen eigenen schönen Beruf vor allem ehrt und liebt, und ohne für die Verdienste und Mühen anderer blind zu sein, doch sich dieses Berufes freut und des Wertes bewußt ist, welchen die treue Pflichterfüllung vor Gott und allen wahrhaft edeln und gebildeten Menschen geben muß“ [4].

Wie begeistert spricht er von der bei den Prüfungen an den Tag gelegten Tüchtigkeit vieler Lehrer: „Wenn ich es nicht schon längst erlebt und gewußt hätte, die Prüfungen . . . hätten mich überzeugen müssen, welch einen regen Fortbildungstrieb unsern Volkslehrerstand beseelt; ja ich darf kühn behaupten, daß er darin keinem Berufszweig nachsteht.“ [5] „Nicht bloß Jünglinge, welche das Seminar erst seit einigen Jahren verlassen hatten, auch Männer, bereits in reiferem Alter, eilten zu den Prüfungen, und ihre Fortschritte im Wissen verdienten um so größere Anerkennung, wenn man bedenkt, welche Hindernisse zu besiegen waren und welch geringe Hilfsmittel oft den einzelnen zu Gebote standen.“ [6]

Übrigens war Kellner selbst das beste Vorbild rastlosen Arbeitens und Voranstrebens. Gewiß war ihm ein langes Leben beschieden. Aber von Natur war er nicht stark, seine Engbrüstigkeit hätte kein langes Leben erwarten lassen; Mäßigkeit, Selbstbeherrschung, Stärke des Willens hielten

[1] Mitteilungen 43. [2] Ebd. 44; 4. Aufl. 34. [3] Ebd. 19; 4. Aufl. 20.
[4] Ebd. 101; 4. Aufl. 79. [5] Lebensblätter 551. [6] Ebd. 551 ff.

ihn aufrecht. Wie hat der Mann gearbeitet! In Trier waren ihm 800 Schulklassen unterstellt, dazu kam das Schuldezernat für äußere Angelegenheiten.

Für andere kannte er Schonung, für sich selbst nicht. Der Revisionsreisen gab es viele. Außerhalb derselben war er von früh morgens in der Amtsstube des Regierungsgebäudes. Hier blieb er bis Mittag; von 4—5 Uhr bis in den Abend hinein wieder Bureau; dort konnte es oft genug recht unruhig werden; die Gehörsuchenden drängten sich förmlich. Es kam vor, daß er bei den ersten Sätzen, die er in die Akten geschrieben, am Morgen schon unterbrochen wurde und den ganzen Vormittag nicht einmal so viel Zeit erübrigen konnte, den begonnenen Satz zu Ende zu führen. „Nun bin ich müde", klagte er dann, „und habe doch nichts getan, als Leute angehört." Dazu kamen die Vorträge in den Sitzungen des Regierungskollegiums, Erledigung der zahlreichen Anfragen und Prüfungen in Trier, Koblenz, Brühl und Wittlich[1].

Nebenher gingen dann noch seine schriftstellerischen Arbeiten. Zu erwähnen sind vor allem seine wertvollen und überaus zahlreichen Beiträge zu Zeitschriften. Schon in Heiligenstadt war er ein fleißiger Mitarbeiter an dem „Pädagogischen Jahresbericht" von Lüben und Nacke; er verbreitete sich meistens über den deutschen Sprachunterricht und beurteilte einzelne Werke. Viele Jahre war er in tätiger Verbindung mit der ältesten katholischen pädagogischen Zeitschrift der Rheinlande, dem Trierer „Schulfreund"; er behandelte den Abschnitt „Mannigfaltiges". Aber auch andere Zeitschriften brachten häufige Beweise seiner gereiften Erfahrung und Weisheit, voll Mannesmut und Christensinn, so die „Katholische Schulzeitung" (Auer, Donauwörth), die „Katholische Schulkunde" (Heiligenstadt, Cordier), das „Bonner Literaturblatt" (Bonn, Henry), die „Monatschrift für katholische Lehrerinnen" (Paderborn, Schöningh). Diese zerstreuten Artikel sowie eine Reihe von Briefen und Ansprachen hat Adam Görgen in den „Losen Blättern"[2] gesammelt.

Rastlos bis an seines Lebens Ende arbeitete Kellner an selbständigen größeren Werken. Gegen Ende der Marienwerder Zeit (1855) erschien die „Volksschulkunde. Ein theoretisch-praktischer Wegweiser für katholische Lehrer und Lehrerinnen, Schulaufseher und Seminare"[3]. Die Schrift ist von hohem

[1] Beck, Geheimrat Dr Lorenz Kellner 72 ff.

[2] Vgl. diese Zeitschrift XLVIII 459. [3] 8. Aufl., Essen 1886.

Idealismus getragen und will idealen Sinn in den Erziehern wecken. Kellner geht von der richtigen Auffassung aus, daß es allgemein zu berücksichtigende Erziehungsfaktoren gibt, wie: des Kindes Gottähnlichkeit, seine physischen und psychologischen Eigenschaften, dann Elternhaus, Natur und religiöse Einwirkung, nach denen sich die einzelnen Unterrichtsgegenstände und deren Methode zu richten haben; doch von kaum zu übertreibender Bedeutung ist des Lehrers Persönlichkeit, dessen Leben und Streben.

Die Trierer Zeit bedeutet insofern eine Veränderung in der Schriftstellerei Kellners, als er sich mehr und mehr von dem Gebiete der Methodik abwandte, um sich eingehender mit der Erziehung und der Geschichte der Pädagogik zu beschäftigen; durch seine Stellung als Schulrat wurde er ja geradezu dahin gedrängt, Erziehung und Unterricht aus allgemeineren Gesichtspunkten aufzufassen.

Die erste Arbeit dieser Art ist die dreibändige „Erziehungsgeschichte in Skizzen und Bildern. Mit besonderer Rücksicht auf das Volksschulwesen“ [1], die zugleich den ersten derartigen Versuch auf katholischer Seite darstellte. Das Werk sollte die Bekanntschaft mit den Koryphäen der Pädagogik im Lichte des Christentums vermitteln. Kellner hat sich ehrlich bestrebt, dem Guten und Fördernden in den zahllosen pädagogischen Projekten beizupflichten, von welcher Seite es auch kommen mochte.

So allgemein anerkannt und bewundert seine Reformen für den Sprachunterricht waren und blieben, weniger wollte man dieses von seinen Verdiensten auf dem vor seinem Eingreifen noch wenig angebauten Gebiete der Geschichte der Pädagogik gelten lassen, wohl deshalb, weil er den verirrten Zeitströmungen gegenüber gerade in der Geschichte der Pädagogik den unantastbaren Beweis für die Lehre fand und erbrachte, daß die Grundforderung jedes Erziehungsplanes die Weckung, Hebung und Vertiefung des christlich-religiösen Sinnes sein und bleiben müsse. Man hat es ihm z. B. schon verübelt, daß er katholische Erzieher überhaupt erwähnte. Und doch bedeutete das Werk für seine Zeit eine Tat und ist bis auf den heutigen Tag ein Denkmal aufrichtigen und eifrigen Strebens. Die „Skizzen und Bilder“ zuvörderst brachten dem Verfasser von der Akademie zu Münster das Doktorrat der Philosophie honoris causa ein.

In gleich versöhnlichem Geiste, voll Milde und Objektivität ist die 1877 herausgegebene „Kurze Geschichte der Erziehung und des Unterrichtes

---

[1] 3. Aufl., Essen 1880.

mit vorwaltender Rücksicht auf das Volksschulwesen" [1]. Sie wendet sich an philosophisch und pädagogisch weniger durchgebildete Leser und ist hauptsächlich für Seminaristen bestimmt.

Lange dauerte es, bis Kellner wieder mit einer größeren selbständigen Arbeit an die Öffentlichkeit trat. Freilich nahmen die zahlreichen Neuauflagen, die er mit peinlicher Sorgfalt bewerkstelligte, viel Zeit in Anspruch; ununterbrochen war seine fleißige Mitarbeit an verschiedenen Zeitschriften; in seinen letzten Jahren beteiligte er sich an der Herausgabe der „Bibliothek der katholischen Pädagogik" (Freiburg, Herder), die er 1891 mit „Johann Michael Sailers pädagogischem Erstlingswerk" [2] bereicherte.

Noch in demselben Jahre erschien dann dasjenige von Kellners Geisteskindern, welches ihm neben den „Aphorismen" am meisten am Herzen lag, ihm aber auch nicht weniger Sorgen und Gedanken verursachte, seine „Lebensblätter". Jahrelang trug er sich mit dem Gedanken, die im Laufe der Zeit aufgezeichneten Notizen und Materialien zu einem Ganzen zu verarbeiten. Die im Jahre 1886 erfolgte Versetzung in den Ruhestand gab ihm die nötige Muße zur Ausführung dieses Planes.

Die „Lebensblätter" bieten mehr als die in überaus fesselnder Weise beschriebenen Schicksale eines bis in das hohe Greisenalter hinein ideal gesinnten Mannes, der aus eigener Kraft und durch festes Gottvertrauen zu hoher Stellung sich emporgearbeitet hat; sie sind ein wertvoller Beitrag zur Geschichte der Volksschule und nicht minder ein ganz bedeutendes Stück Kulturgeschichte des 19. Jahrhunderts; sie gewähren zudem einen interessanten und intimen Einblick in den Betrieb der amtlichen Schulverwaltung.

Kellner schreibt nicht als bloßer Zuschauer; man sieht ihn in lebhaftem persönlichen oder schriftlichen Verkehre mit einer Reihe der bedeutendsten Pädagogen seiner Zeit, einem Zerrenner, Friedrich Otto, Stiel, Alleker, Pauli, Bogedain, Diesterweg. In seinem Urteile ist er immer maßvoll, es ist ihm nur um die Sache zu tun. Selbst die Bestimmungen eines Falk, die Bestrebungen Herbarts, Benekes, Diesterwegs finden eine zwar offene, nie scharfe, manchem hie und da allzu milde erscheinende Beurteilung.

Als in den „Stimmen aus Maria-Laach" [3] 1892 eine ausführliche Besprechung der „Lebensblätter" erschien, richtete der greise Schulrat wenige Monate vor seinem Tode folgenden charakteristischen Brief an den Referenten:

---

[1] 11. Aufl., Freiburg 1899. [2] Vgl. diese Zeitschrift XLIII 209 ff.
[3] Bd XLII 454—459.

Trier, 6. Mai 1892.

Hochwürdiger, sehr geschätzter Herr!

Ihre gütige Besprechung meiner „Lebensblätter“ hat mich sehr erfreut und zu wahrem Danke verpflichtet. Wenn diese Blätter im ganzen sich einer kaum erwarteten günstigen Aufnahme erfreuen dürfen, so hat mir doch Ihre wohlwollende Kritik ganz besonders warm ans Herz gegriffen. Es weht darin ein so sinniger Hauch, ein so feines Gefühl für des Verfassers Anschauungen, Leben und Streben, eine so zarte Rücksicht und Schonung seiner Schwäche, daß er nur mit Rührung bis zum Schlusse lesen konnte. — Empfangen Sie, hochwürdiger Herr, mit diesem Danke die Versicherung, daß Sie meinen späten Lebensabend durch Ihr Wohlwollen wesentlich verschönert haben.

Erhalten Sie auch ferner ein freundliches Andenken.

Ihrem ergebensten

Dr Kellner, Geh. Regierungsrat.

Die „Lebensblätter“ fanden allgemein eine begeisterte Aufnahme. Nach kurzer Zeit schon war die erste Auflage vergriffen; die zweite bearbeitete Kellner noch selbst, den größten Teil derselben sah er auch noch gedruckt.

Da erfaßte ihn im Juli 1892 ein ernster Lungenkatarrh. Zwar erholte er sich noch einmal, aber seine Widerstandskraft war gebrochen. Nach wiederholtem andächtigen Empfange der heiligen Sakramente erlöste ihn in der Nacht vom 17. zum 18. August der Tod von seinen Leiden.

Bei dem letzten Besuche des hochwürdigsten Herrn Bischofs Dr Korum sagte er zu diesem jenes Wort, das gewissermaßen den Inhalt seines ganzen Lebens bezeichnet: „Herr Bischof, ich lege Ihnen die Lehrer warm ans Herz.“ [1]

4. Die Grundlage von Kellners Weltanschauung.

Kellner hat Hervorragendes geleistet als Lehrer, als hoher Beamter, als Vorgesetzter, als Schriftsteller. Wo er hinkam, sproßte neues, frisches Leben; sein Wirken hat den langen Lauf seines Lebens weit überdauert.

Schon zu Lebzeiten hat es ihm von hoher Seite an Ehrungen selbst bei denen nicht gefehlt, die in wichtigen prinzipiellen Anschauungen ihm fern standen.

1871 wurde er Geheimer Regierungsrat; 1872 berief ihn Falk nach Berlin gelegentlich der Beratung zur Reorganisation der Volksschule; noch vor Falks Abgang, 1877, erhielt er den Roten Adlerorden 3. Klasse mit der Schleife; 1888 wurde ihm der Kronenorden 2. Klasse verliehen.

[1] Rein, Enzyklopädisches Handbuch der Pädagogik IV[2] 816.

Kellner hat diese Auszeichnungen nicht gesucht; ein so verdienstvolles Wirken konnte man nicht übergehen.

Und dieser Mann ist unser!

Klar, bestimmt und fest hat Kellner von seinem ersten Auftreten an da gestanden als überzeugungstreuer, gerader, katholischer Mann.

Was er 1850 in den „Aphorismen" sagte über die Religion als das Fundament aller Erziehung, was er damals aus tiefster Überzeugung aussprach über die notwendig christliche Gesinnung des Lehrers, dasselbe tönt wider in allen seinen Schriften bis zum letzten „Das walte Gott" auf der letzten Seite seiner „Lebensblätter".

Das Wirken Kellners ist ein Laienapostolat im vornehmsten Sinne: Außergewöhnliche Leistungen in seinem Berufe verbunden mit tief religiöser Überzeugung.

Der katholische Glaube war die Grundlage seines Denkens und Handelns, durch ihn erhielt sein Wirken Ständigkeit und Festigkeit.

Die Betätigung seiner religiösen Überzeugung war für ihn etwas Selbstverständliches. In fast allen seinen Schriften spricht er von seinem katholischen Glauben als von einer Sache, die zu seiner Natur gehört.

Eifrig war seine Teilnahme am religiösen Leben[1]. Selbst seine Inspektionen leitete er, so oft nur Gelegenheit sich darbot, mit der Anhörung der heiligen Messe ein. Er wollte auch Lehrer und Schüler in der heiligen Messe sehen und die Kinder beten und singen hören.

---

[1] In liberalen Blättern wird bei Gelegenheit des Jubiläums möglicherweise wieder Aufhebens gemacht werden mit Kellners zeitweiliger Zugehörigkeit zur Freimaurerei — wie es 1897 geschah nach Enthüllung des Kellner-Denkmals in Heiligenstadt. Jedoch mit Kellner als Freimaurer können die Herren keinen Staat machen. — Noch als junger Mann in der Heiligenstädter Zeit wurde er in einen geselligen freimaurerischen Verein hineingezogen. Wie so manche damals, selbst Geistliche, mochte er in der Freimaurerei nichts Unkirchliches sehen; man hielt sie für eine rein gesellige Vereinigung. Wie sehr das der Fall war, beweist die Tatsache, daß Kellner stets eifrig, auch zu Heiligenstadt, seine religiösen Pflichten erfüllte. Bald jedoch gingen ihm die Augen auf über die wahren Bestrebungen des Bundes. Schon bei der Versetzung nach Marienwerder brach er vollständig alle Beziehungen ab; trotz häufiger Bemühungen der ∴ Brüder hat er von da an nie mehr eine Loge betreten. — Wohl nicht ohne Absicht betont er in allen Schriften mit solcher Energie seinen katholischen Standpunkt. Die ganze lange Zeit des Kulturkampfes bot ihm in erhöhtem Maße Gelegenheit, seine Überzeugung durch sein Verhalten noch offenkundiger an den Tag zu legen. Vgl. Lebensblätter 217.

War der Gottesdienst bei seiner Ankunft schon beendigt, so besuchte er doch das Gotteshaus, wenn auch nur für einige Minuten; die Stille und der Friede der Kirche waren ihm so lieb. „Ach Gott", sagte er einmal, „da drinnen ist der Friede, und wie können die Menschen, wenn sie draußen sind, so erbittert und grausam gegeneinander sein!" [1]

Den Adel seines tief christlichen Gemütes hat er durch stille Ergebung in den göttlichen Willen dargetan, als schwere Opfer von ihm verlangt wurden. Kellner war zweimal verehelicht. Seiner zweiten Ehe waren drei Kinder, ein Sohn und zwei Töchter, entsprossen. Alle drei Kinder sollten vor den Eltern in die Ewigkeit gehen. „Wie Gott will", war bei solchen Schicksalsschlägen sein stehendes Wort. Auf die Rückseite des Bildes seiner im zartesten Alter verstorbenen Tochter schrieb er:

„Du kamst und gingst mit leiser Spur,
Ein flücht'ger Gast im Erdenland.
Woher? Wohin? Wir wissen nur:
Aus Gottes Hand in Gottes Hand." [2]

Eine große Ehrfurcht hatte er vor dem geistlichen Stande. Wie glücklich war er, daß sein ältester Sohn sich dem Priestertum weihte; es ist der jetzige Universitätsprofessor in Bonn, Dr K. A. H. Kellner, der neben seiner lehramtlichen Tätigkeit eine reiche schriftstellerische Wirksamkeit entfaltet [3].

Groß war der Kreis von Kellners geistlichen Freunden bis hinauf zu den Bischöfen Arnoldi, Pelldram, Eberhard, Korum. Mit Wärme und Entschiedenheit trat er ein für das harmonische Zusammenwirken von Geistlichen und Lehrern; nur von diesem erwartet er Segen für die Schule.

Für seine Überzeugung hat Kellner auch Opfer zu bringen verstanden. Im Jahre 1868 erhielt er von dem Magistrat der Stadt Wien einen Ruf an ein dort neu zu errichtendes Pädagogium. An Gehalt wurden ihm vorläufig und mit Aussicht auf demnächstige Erhöhung 4000 Gulden und freie Wohnung zugesagt. „Das Anerbieten war verlockend, nicht bloß des Einkommens wegen, welches damals das meinige fast um das Doppelte überstieg, sondern auch wegen der Stellung selbst, durch welche ich wieder vom Aktentische hinweg mitten in den mir so lieben Lehrerberuf versetzt worden wäre." [4]

---

[1] Beck, Geheimrat Dr Lorenz Kellner 68. [2] Ebd. 87.

[3] Dem Herrn Professor sei auch an dieser Stelle herzlicher Dank gesagt für die Unterstützung bei Abfassung dieser Arbeit über seinen seligen Vater.

[4] Lebensblätter 10 ff.

Die erbetene Auskunft in Wien über den Charakter des Amtes befriedigte ihn jedoch nicht. „Ich las so viel aus der Antwort und zwischen den Zeilen, daß es sich um ein Institut handle, welches zunächst die Aufgabe erfüllen solle, Aufklärung im weitesten Sinne des Wortes zu fördern und daß hierbei weder die Mitwirkung des Staates noch der Kirche gewünscht werde.“ [1]

Selbst die ehrenvolle Berufung zu den Berliner Verhandlungen über das Volksschulwesen ließ keine rechte Freude in ihm aufkommen, da er bald erkannte, „daß die Schule dem Staate überliefert und ihr bisheriger Zusammenhang mit der Gemeinde, besonders aber mit der Kirche, bis zu den äußersten Grenzen hin gelockert werden sollte.“ [2]

Als der Kulturkampf ausbrach, konnte es keinen Augenblick zweifelhaft sein, welche Stellung der Trierer Schulrat einnehmen werde. Im Jahre 1867 war er zum Abgeordneten der Kreise Saarbrücken, St Wendel und Ottweiler gewählt worden; er schloß sich der freikonservativen, damals gemäßigt-konservativen Partei an. Entschieden jedoch trat er auf die Seite des Zentrums, als die unheilvolle und gehässige Verfolgung der katholischen Kirche einsetzte.

Mit welchen Mitteln damals gearbeitet wurde, konnte er, der stets in der loyalsten Weise für Gesetz und Autorität eingetreten war, an seiner eigenen Person erfahren: öffentlich und geheim wurde gegen den charakterfesten Mann intrigiert.

Denn „den Freunden und Mitstreitern im Kulturkampf konnte es nicht entgehen, daß ich weder für sie noch für den Altkatholizismus Sympathien hatte, und ebensowenig blieb es unbemerkt, daß die Entfernung der Geistlichen meines Bezirks aus der Schulaufsicht nicht schnell genug vorwärts ging. Auch die Berufung einzelner Kreisschulinspektoren, für welche ich mich verwendet hatte, fand keineswegs kulturkämpferischen Beifall“.

„Rechnet man noch hinzu, daß ich außerdem meine religiösen Pflichten erfüllte und mein Bedauern über den Kulturkampf unverblümt aussprach, so kann es nicht befremden, daß auch die liberale Tagespresse von mir Notiz nahm und meine Person vor ihren Richterstuhl forderte.“ [3]

Gewissen Kreisen ging die Wühlarbeit gegen die Kirche viel zu langsam im Trierer Bezirke. In den liberalen Blättern wurden damals (1875) die Gründe dafür erörtert und als dritter folgender angeführt:

„Als dritter und Hauptgrund glauben wir aber hinstellen zu müssen, daß der betreffende Regierungs- und Schulrat, bei seinen sonstigen Vorzügen als

[1] Lebensblätter 11. [2] Ebd. 505 [3] Ebd. 552.

Schulmann und pädagogischer Schriftsteller von jeher ein ausgeprägter Ultramontaner war. Von einem solchen Manne, der seit länger als einem Menschenalter in ultramontanem Geiste lehrte, verlangen, er solle oder werde bei eingetretenem Systemwechsel plötzlich seine Farbe wechseln und in das neue Fahrwasser einlenken — das scheint uns doch zuviel verlangt zu sein."

„Solange aber ein solcher Mann an der Spitze eines Schulwesens in einem Regierungsbezirk steht, wird man nicht erwarten können, noch dürfen, daß seine Untergebenen eine andere Gesinnung als ihr Chef kundgeben." [1]

Den edeln Mann ekelte so manches, das er damals klar durchschaute. „Es war eben eine trübe Zeit, wo viele Geister offenbar werden sollten, und wo das erbärmlichste Strebertum sich unter der Flagge nationaler Gesinnung und der Reichstreue hervortat." [2]

Er trug sich mit dem ernsten Gedanken, seinen Abschied zu nehmen. Zahlreiche Freunde, selbst Protestanten, drängten zum Bleiben. „Was wird und kann Ihr Rücktritt nützen? Wird es dadurch besser werden?" So hieß es damals. Und er blieb.

Bis zum Jahre 1886 verharrte er in seiner überaus schweren Stellung. Kellner ist es gewiß zu danken, daß manche Härte gemildert wurde. Jedenfalls war er ein leuchtendes Vorbild in dem schweren nnd doch wieder so glorreichen Kampfe.

Möge er dieses Vorbild bleiben!

Wenn der Geist Kellners in unsern Lehrern weiterlebt, braucht das katholische Volk für seine Schulen nicht zu fürchten.

Die Lehrer aber ehren sich selbst, wenn sie diesen Mann hochhalten. Für sie hat er gelebt, gedacht, geschrieben. Zu wie hohen Ämtern er auch emporstieg, Kellner war und blieb immer Lehrer, wollte nichts anderes sein; im Dienste der Volksschule, im Umgange mit den Kollegen, in der Leitung der Lehrer, im höheren Schulamte, in den wissenschaftlichen Forschungen und Arbeiten, im Verkehr mit den Behörden war der Lehrerberuf, das Lehramt, die Lehrfreude sein höchstes Glück. Sein Andenken in den Herzen der Lehrer ist aber auch ein dankbares geblieben. 1901 wurde ein Lorenz Kellner-Verein gegründet in Trier zum Zweck der Ausbildung von Ganz- oder Halbwaisen katholischer Volksschullehrer; in Wien gibt es einen „Katholischen Lehrerverein Dr Lorenz Kellner". Der „Westdeutsche Lehrerverein" erließ einen begeisterten Aufruf zur würdigen Feier seines hundertsten Geburtstages.

[1] Lebensblätter 553. [2] Ebd. 555.

Möge diese Feier allenthalben neue Begeisterung bringen für die große Sache der katholischen Volksschule!

Wie kein Zweiter hat Kellner die Ziele, Aufgaben, die kaum zu übertreibende Wichtigkeit der Volksschule erkannt.

Derselbe Kellner sieht die Schule des Volkes stehen oder fallen mit ihrem christlichen, konfessionellen Charakter. Ohne diesen wird sie ein Spielball in der Hand der Parteien. Die Überzeugung davon muß in die weitesten Kreise getragen werden. Daher sollten die Schriften Kellners auch in die Hände von Laien, der Gebildeten, der Führer des Volkes, seine „Aphorismen", „Lebensblätter", „Mitteilungen", „Lose Blätter", „Skizzen und Bilder", „Kurze Geschichte der Erziehung" usw.

Liberale Schreier werden in ihrer maßlosen Bescheidenheit nicht aufhören, die Katholiken der Rückständigkeit zu zeihen. Aber ihrer ganze Scharen können an Verdiensten nicht aufweisen, was der eine Kellner für die Schule geleistet hat. Wenn man ihm folgt, wird man nie den kernigen Fortschritt der Schule aus dem Auge verlieren, auch den materiellen nicht.

Im Trivium der Volksschule aber stand dem großen Pädagogen an erster Stelle die Religion. Dieser Vorrang soll ihr bleiben oder zu teil werden zum Segen der Schule, zum Segen der Kirche, zum Segen des Vaterlandes!

Hermann Acker S. J.

Eine neue Richtung in der Nationalökonomie.

I.

1. Wer den alten Methodenstreit auf nationalökonomischem Gebiete für endgültig erledigt hielt, wurde durch die Debatten der letzten Tagung des Vereins für Sozialpolitik in Wien sowie durch eine Reihe umfassender Abhandlungen in den volkswirtschaftlichen Zeitschriften eines andern belehrt. Man spricht von neuen Wegen, welche die nationalökonomische Forschung im Interesse einer gedeihlichen Fortbildung der Wissenschaft einzuschlagen habe, von neuer Bestimmung und Umgrenzung ihres Gegenstandes, ihrer Aufgaben. Dabei werden insbesondere die Kathedersozialisten, die historische Schule, die ethische Richtung in der Nationalökonomie nicht ohne Schärfe angegriffen: Es sei keineswegs Aufgabe des Nationalökonomen, so heißt es, Ideale zu zeichnen, Werturteile zu fällen, wirtschaftspolitische Schlußfolgerungen zu ziehen; die Nationalökonomie sei heute zu einer anmaßlichen normativen Wissenschaft geworden, habe Ethik und Ökonomie vermengt, das Leben kritisiert, statt die Theorie zu pflegen, Forderungen an das Leben gestellt, die doch nur Ausfluß des subjektiven politischen Standpunktes oder einer subjektiven Weltanschauung seien. Nicht mit dem „Seinsollen", sondern mit dem ökonomischen „Sein" habe die Nationalökonomie sich zu beschäftigen, insbesondere auch der theoretischen Behandlung jener Fragen größere Aufmerksamkeit zu widmen, welche die Geschäftswelt in erster Linie interessierten usw.[1]

[1] Man vgl. hierzu insbesondere Max Weber, Die Objektivität sozialwissenschaftlicher und sozialpolitischer Erkenntnis, im Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik XIX 22—27; Gustav Cohn, Über den wissenschaftlichen Charakter der Nationalökonomie, im Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik XX 461—478; Wirtschaftswissenschaft und Wirtschaftspolitik, in Zeitschrift für die gesamte Staatswissenschaft LXVI 1—40 445—461; Adolf Weber, Die Aufgaben der Volkswirtschaftslehre als Wissenschaft (1909); Karl Bücher in der Zeitschrift für die gesamte Staatswissenschaft LXV 711 ff; Ludwig Pohle, Einführungswort des Herausgebers zur Neuen Folge der Zeitschrift für Sozialwissenschaft I 1—4; Politik und Nationalökonomie, in Zeitschrift für Sozialwissenschaft, Neue Folge I 69—81 170—182 201—218; Julius Wolf, Über Ehrenbergs „exakte Wirt-

Wenn eine ganze Reihe hervorragender Gelehrter solche Anklagen erhebt und solche Forderungen stellt, so wird dafür kaum jegliche Veranlassung und Begründung fehlen können. Auch darf nicht allgemein und mit Notwendigkeit eine bestimmte Weltanschauung für den Standpunkt jener Kritiker verantwortlich gemacht werden. Sehen wir ja doch als Förderer der neuen Richtung Männer von verschiedener Weltanschauung zusammenwirken, Anhänger einer positivistischen Weltanschauung, wie Max Weber, Werner Sombart usw., anderseits Adolf Weber, der aus seiner christlichen Weltanschauung kein Hehl macht. Man mag also immerhin zugeben, daß der relativ jungen Wissenschaft der Nationalökonomie noch mancherlei Mängel anhaften dürften. Wird deren Überwindung, ohne Verkürzung der außerordentlich großen Verdienste bisher führender Schulen und ohne Verkennung ihrer gewaltigen Geistesarbeit, erstrebt, so mag das immerhin als erfreuliches Symptom von frischer Lebenskraft und wagender Lebensbetätigung auf nationalökonomischem Gebiete begrüßt werden, selbst wenn die „neue" Richtung nicht gerade in allem das Rechte trifft, vielleicht zuweilen sogar weit über das Ziel hinausschießt. Wir wollen diesbezüglich keine Anklagen erheben, keinen Tadel aussprechen, nicht gegen Männer polemisieren, die wir achten und verehren, sondern objektiv unsere Ansicht darlegen, wenn dieselbe uns in den schwebenden Fragen auch nicht an die Seite der Hauptvertreter der neuen Richtung stellt.

Werner Sombart hat in der Wiener Debatte über die Produktivität der Volkswirtschaft durchaus zutreffend theoretische Erörterungen solcher Art für unmöglich erklärt, wenn nicht vorerst Klarheit darüber bestehe, was wir denn überhaupt unter nationalökonomischer Wissenschaft zu verstehen haben[1]: „Hier ist der Punkt, auf dem die Entscheidungsschlacht . . . geschlagen wird. Es handelt sich hier um die zwei großen Möglichkeiten, ob wir Nationalökonomen als einzige Aufgabe uns stellen, festzustellen, daß etwas ist, oder ob wir uns gleichzeitig zur Aufgabe stellen oder überhaupt nur als einzige Aufgabe ansehen, fest-

---

schaftsforschung, im „Tag" Nr 74, 31. März 1910; Verhandlungen des Vereins für Sozialpolitik in Wien (1909). III. Die Produktivität der Volkswirtschaft mit Referaten von E. v. Philippovich usw. (1910) 329 ff, Debatte, namentlich 563 ff; Georg Brodnitz, Die Zukunft der Wirtschaftsgeschichte, in Conrads Jahrbüchern für Nationalökonomie und Statistik XL (1910) 145 ff.

[1] Verhandlungen des Vereins für Sozialpolitik in Wien (1909). III. Die Produktivität der Volkswirtschaft (1910) 565 ff.

zustellen das, was sein soll.... Mit andern Worten: Es handelt sich darum, ob aus den nationalökonomischen Betrachtungen, soweit sie wissenschaftlicher Natur sind und sein wollen, das, was wir Werturteile nennen, ausgeschlossen oder einbegriffen werden soll, die Werturteile, verschiedenartig verankert, größtenteils ethisch verankert. Es ist also wieder einmal die Frage aufgerollt von der Bedeutung dessen, was man die ethische Nationalökonomie genannt hat. Ich glaube, daß der Streit hierüber bisher nicht mit der prinzipiellen Klarheit — ich möchte nicht selber ein Werturteil aussprechen —, aber nicht so in der Problemstellung geführt worden ist, daß eine Einigung möglich gewesen wäre. Worüber Zweifel oder Unklarheiten hier herrschen, ist folgendes: Als der Streit zuerst auftauchte — und es ist ja die sog. historische Schule, die hier eine große Rolle gespielt hat, in der Vertretung gerade der Wertung ethischer Potenzen —, hat man, so viel ich sehe, nicht genügend unterschieden, wiederum wo die ethischen Wertungen eigentlich sitzen, von denen die Rede ist, hat man wiederum nicht genügend unterschieden, ob es sich handelt um die ethische Wertung, die etwa ein Wirtschaftssubjekt vornimmt oder die der betrachtende Nationalökonom vornimmt. — In der berühmten Diskussion zwischen unserem verehrten Meister von Schmoller und Lasson kam einmal der Ausdruck vor — ich glaube, Herr von Schmoller gebrauchte ihn —: Es wird kein Nagel eingeschlagen in der Welt ohne irgend welche ethische Beimischung. Das konzediere ich vollständig. Diese ethische Motivierung innerhalb des Wirtschaftslebens ist natürlich vorhanden, und ich konzediere auch ohne weiteres, daß bei einer totalen Erörterung der wirtschaftlichen Zusammenhänge die Bedeutung der ethischen Faktoren niemals außer acht gelassen werden darf; gerade mein Freund Max Weber, mit dem ich in der methodischen Auffassung grundsätzlich übereinstimme, hat beispielsweise in seiner Arbeit über den Puritanismus nachgewiesen, wie große Bedeutung ethische Faktoren im Ablauf des wirtschaftlichen Lebens haben können. Wenn wir trotzdem die ethischen Erwägungen ausschließen wollen — ich bemerke, daß die ganze Frage von der isolierenden Methode bei der Betrachtung des Wirtschaftslebens, das Auseinanderhalten der verschieden wirkenden Motive und die Verfolgung eines Motivs in seiner reinen Wirkung, hier nicht weiter in Betracht kommt — wenn wir trotzdem das Ethische ausschalten wollen, so meinen wir damit nicht, daß die Ethik nicht im Leben eine Rolle spielt, sondern wir meinen damit, daß sie in der nationalökonomischen Wissenschaft keine Rolle spielen soll. Wir

meinen damit, daß in dem Moment, in dem wir Wissenschaft treiben, wir nicht Puritaner oder Nichtpuritaner zu sein haben in der Bewertung des Wirtschaftslebens, sondern wir haben eben objektiv Schauende und Feststellende zu sein. In dem Sinne also nur scheiden wir das Werturteil aus der wissenschaftlichen Betrachtung aus. — Ja, nun warum, werden Sie fragen. Aus dem Grunde, weil, solange Werturteile in der wissenschaftlichen Betrachtung eine Rolle spielen, eine objektive Verständigung über irgend etwas, was ist, nicht möglich ist, die wissenschaftliche Erkenntnis aber dahin drängt, festzustellen und objektiv zu beweisen, daß etwas ist." So weit Sombart.

2. Demgegenüber möchten wir die Aufgabe der Wirtschaftswissenschaft weder auf die Feststellung dessen, was ist, noch dessen, was sein soll, beschränken, dieselbe vielmehr sowohl in der Feststellung dessen, was ist, als auch dessen, was sein soll, und zwar, was volkswirtschaftlich, nicht was „ethisch" sein soll, erblicken. Wird so, bei richtiger Verbindung der kausalen und teleologischen Forschungsweise, die Möglichkeit einer objektiven Verständigung über das wirtschaftliche „Sein" durch kein „ethisches" Werturteil gestört, dann dürfte eine Verständigung über das objektive, soziale, volkswirtschaftliche „Seinsollen", in wissenschaftlicher Allgemeinheit, und über entsprechende, objektiv begründete Werturteile sozialer, volkswirtschaftlicher Art auch über „ethische Potenzen" nicht völlig aussichtslos bleiben. Eine Beschränkung der Forschung auf den Ablauf des wirtschaftlichen „Seins" oder „Geschehens" aber würde unseres Erachtens die Volkswirtschaftslehre heillos verstümmeln, gerade um ihren wesentlichsten Bestandteil verkürzen und vielleicht von neuem einer im Grunde genommen privatwirtschaftlichen und individualistischen Auffassung des Wirtschaftslebens Eingang verschaffen.

Mit Recht hat Hans Rizzi[1] betont, daß der Streit um das Wesen der Volkswirtschaftslehre nur einen Ausschnitt aus dem umfassenden Kampfe um Wesen und Methode der Wissenschaft überhaupt darstellt, daß er auf die tiefsten Erkenntnisquellen, die menschlichem Forschungsdrang sich eröffnen, zurückgeht. Ja man wird mit der Annahme nicht fehlgreifen, daß auch die Verschiedenheit der Weltanschauungen für manche der Streitenden sogar von entscheidendem Einfluß ist, unbewußt gerade für solche, die Wissenschaft und Weltanschauung so scharf voneinander trennen

[1] Monatsschrift für christliche Sozialreform, 32. Jahrg., Juni 1910, 325.

möchten, als ein Reich objektiver Erkenntnis einerseits, subjektiven Dafürhaltens und Empfindens anderseits.

Wo immer Positivismus und Materialismus die Geister beherrschen und zu einseitigen Überschätzung der naturwissenschaftlichen Betrachtungs- und Forschungsweise verleiten, da wenigstens darf es nicht wundernehmen, wenn der Begriff der Wissenschaft von vornherein und ganz allgemein rein empirisch gedeutet und folgerichtig auch nur jene Wirtschaftsauffassung als wissenschaftlich vollwertig anerkannt wird, die das Wirtschaftsleben, analog dem äußeren Naturgeschehen, lediglich als wirtschaftliches Sein und Geschehen, unter der Kategorie von Ursache und Wirkung, betrachten will. Bei der Eigenart der Soziallehre, zu der die Volkswirtschaftslehre als Teil gehört, wird es indes nicht zweifelhaft bleiben, daß jede naturalistische oder quasi-naturalistische Wirtschaftsauffassung zu einer befriedigenden und erschöpfenden wissenschaftlichen Erkenntnis in keiner Weise ausreicht. Gewiß kann die Volkswirtschaftslehre der zuverlässigen Erkenntnis des wirtschaftlichen Seins und Geschehens nicht entbehren. Sie wird darum die Wirtschaftsgeschichte, die Statistik, die beschreibende Wirtschaftskunde, die Feststellung und systematische Gliederung der wirtschaftlichen Erscheinungen in ihrer wachsenden Bedeutung wohl zu schätzen und zu verwerten wissen. Auch die „Natur" kommt, wie sie für das wirtschaftliche Leben tatsächlich Geltung hat, innerhalb der Volkswirtschaftslehre zu ihrem vollen Recht: die äußere Natur nicht nur, sondern auch die menschliche Natur, die körperliche, die geistige Natur, das „Naturhafte" des physiologischen und psychologischen Gebietes; ferner jene empirischen Regelmäßigkeiten im Handeln, die, ohne Aufhebung der individuellen Freiheit zu bedeuten, in der Natur des Menschen ihre Stütze haben, in der Masse unverkennbare Gesetzmäßigkeiten sind, obwohl sie in ihrer Regelmäßigkeit mit der physischen Notwendigkeit der die Körperwelt beherrschenden Naturgesetze nicht verwechselt werden dürfen[1]. Möge man sogar in Zukunft immerhin speziell jenen Regelmäßigkeiten, der Aufsuchung des Typischen,

---

[1] Für die frei fallenden Körper gibt es kein „Gesetz der großen Zahl", keine „Regelmäßigkeit", sondern absolute Gleichheit in jedem Einzelfall. „Soziale" und „wirtschaftliche Tendenzen", wie die gekennzeichneten Regelmäßigkeiten, erlauben nur den Schluß, „daß die Verhaltungsweise, welche unter gewissen Umständen von den Gliedern einer wirtschaftlichen Gruppe erwartet werden kann, die ‚normale' Handlungsweise der Mitglieder der betreffenden Gruppe für eben diese Verhältnisse ist" (Marshall, Handbuch der Volkswirtschaftslehre [1905] 87 f).

Gleichartigen in den wirtschaftlichen Phänomenen vielleicht eine erhöhte Aufmerksamkeit schenken, wobei wir aufrichtig wünschen, daß diese Forschungsweise sich größerer Erfolge als bisher erfreuen und als erweiterte Wirtschaftskunde unser Wissen mit wertvollen neuen Feststellungen bereichern möge. Dennoch bleibt bestehen, daß die Volkswirtschaftslehre mit solcher Feststellung des wirtschaftlichen „Seins“ und der Gesetzmäßigkeiten dieses „Seins“ sich nicht bescheiden kann. Es heißt zu viel, ja eigentlich ihre Selbstvernichtung als eine soziale Disziplin von ihr fordern, wenn man verlangt, sie solle, angeblich um das Objektive vom Subjektiven zu lösen, das Wirtschaftsleben der Völker gewissermaßen (analog) wie ein Stück unpersönlicher Welt betrachten und behandeln. Hat sie es ja doch nicht nur mit wirtschaftlichem „Geschehen“, sondern recht eigentlich und vor allem mit Handlungen menschlicher, in der Gesellschaft verbundener Personen zu tun, darum auch nicht bloß mit Gesetzmäßigkeiten in den konkreten wirtschaftlichen Erscheinungen, nicht mit der Masse und den in der Masse zutage tretenden Regelmäßigkeiten, sondern mit der Gesellschaft, und zwar nicht bloß mit dem wirtschaftlichen „Geschehen“ innerhalb der Gesellschaft, sondern mit einem Stück des Gesellschaftslebens selbst, nicht mit einer „Naturlehre“, sondern mit einer Soziallehre der Wirtschaft, mit den sozialen Zusammenhängen auf wirtschaftlichem Gebiete und darum mit dem Prinzip der sozialen Verbindung, Gemeinschaft, Einheit, mit jener Gesetzmäßigkeit des Geistes und der Freiheit, die das Handeln und Wirken der Menschen und der menschlichen Gesellschaft regelnd und ordnend beherrscht, mit einer Gesetzmäßigkeit teleologischer Art, mit dem Sozialzweck der staatlichen Gemeinschaft in seiner Bedeutung für das Wirtschaftsleben des Volkes. Diese Auffassung verläßt nicht den Boden objektiver und universaler Erkenntnis; — oder seit wann wären denn Objektivität und Universalität in den Rahmen einer naturalen empirischen Gesetzeswissenschaft festgebannt? Und ebensowenig bedeutet die Einführung des Zwecks als eines allgemeinen Prinzips der sozialen Einheit und Ordnung in die wissenschaftliche Betrachtung die Verkennung der historischen Wandelbarkeit in den geschichtlichen Erscheinungen, da ja derselbe Zweck unter den verschiedensten Verhältnissen und in den mannigfachsten Formen sich verwirklichen kann. Sie findet aber ihre hellste Beleuchtung überall da, wo die Wirtschaft des Volkes, bei fortgeschrittener Arbeitsteilung, offensichtlich den Charakter einer sozialen Arbeitsgemeinschaft an sich trägt.

3. Die Lehre vom sozialen Charakter der Volkswirtschaft ist übrigens nicht neu. Namhafte Nationalökonomen haben sich zu ihr bekannt, wenn sie auch nicht alle die sich hieraus ergebenden Folgerungen für den systematischen Aufbau der Volkswirtschaftslehre gezogen haben.

Die Kathedersozialisten, die hierher gehören, bilden keine einheitliche Schule. Vertreter sehr verschiedener Ansichten werden unter diesem Sammelnamen zusammengefaßt. Manche von Kathedersozialisten vorgetragene Lehrmeinungen sind anfechtbar. Auch mag der gemeinschaftliche, für alle charakteristische Standpunkt nicht immer ohne Übertreibungen und Einseitigkeiten zum Ausdruck gelangt sein. Es versteht sich sogar ganz leicht, daß namentlich jene Dozenten der Nationalökonomie, die einem Publikum gegenüberstehen, welches engere Fühlung mit Unternehmerkreisen hat, gewisse kathedersozialistische Einseitigkeiten besonders stark empfinden.

Wir haben ebenfalls die bei einzelnen Anhängern der historischen Schule zutage tretende Geringschätzung der klassischen Nationalökonomie niemals geteilt, ferner, trotz aller Anerkennung der Leistungen jener Schule, eine Überspannung der historischen Auffassung bis zum vollendeten Relativismus und Evolutionismus als irrig abgewiesen. All dieses wird uns jedoch nicht abhalten, das außerordentlich große Verdienst anzuerkennen, welches sich insbesondere Kathedersozialisten und Historiker durch scharfe Hervorkehrung gerade der sozialen Gesichtspunkte, des sozialen Charakters der Volkswirtschaft erworben haben. Der überlieferten individualistischen Naturlehre der Wirtschaftswissenschaft gegenüber, welche die wirtschaftliche Tätigkeit des Menschen unter dem Gesichtspunkte der individuellen Interessenbefriedigung untersuchte, dabei die Bedeutung der sozialen Organismen ganz oder zum Teil verkannte[1], war ja in der Tat eine Reaktion durchaus

[1] „Daß diese Richtung (‚klassische Nationalökonomie') bei der einseitigen philosophischen Grundlage einseitig sein mußte, daß sie vor allem an der Lehre von den sozialen Organismen achtlos vorbeiging, erklärt sich ganz einfach daraus, daß sie in ihnen nicht selbständige, sondern nur abgeleitete Wesen sah. Ebenso wie die anorganische Physik, deren Methode als der damals am meisten entwickelten Wissenschaft beispielgebend geworden war, die Gesetzmäßigkeiten nicht an den zusammengesetzten Phänomenen aufsucht, sondern in ihren einfachsten darstellbaren oder vorstellbaren Bestandteilen, so daß die theoretische Mechanik als die Lehre von den Gesetzmäßigkeiten der bewegten Massenteilchen die Grundlage der gesamten Physik genannt werden kann, so hielt auch die klassische Nationalökonomie, die ihr in der Erfahrung gegebenen sozialen Organisationsformen, Genossenschaft, Gemeinde, Staat, für restlos in ihre individuellen Bestandteile auflösbar. Dieser Grundirrtum, ver-

gerechtfertigt, welche die wirtschaftliche Tätigkeit der Individuen nicht atomistisch, sondern vom sozialen Standpunkt aus wissenschaftlicher Forschung unterwarf und ebenso den Leistungen der sozialen Organismen, insbesondere des Staates, für das wirtschaftliche Gebiet ein objektiv begründetes wissenschaftliches Verständnis entgegenbrachte. Dies um so mehr, als die maßlose sozialistische Reaktion gegen den Individualismus Theorie und Praxis bereits in falsche Bahnen zu lenken drohte. In der sozialen Korrektur der älteren Nationalökonomie wird der Kathedersozialismus recht behalten, wenn er auch, wie Adolf Wagner sagt[1], im übrigen keinen „Ersatz" der klassischen Nationalökonomie[2] darstellt, überhaupt noch als bloße „Übergangsrichtung" mit „unfertiger Theorie" erscheint.

Konnten wir dem Kathedersozialismus und der historischen Schule nicht unbeschränkt und in allem Beifall zollen, so werden wir uns der neukantianischen Philosophie (Stammler usw.) gegenüber vielleicht noch größere Zurückhaltung auferlegen müssen. Bei allen Mängeln und Fehlern der neukantianischen Gesellschaftsphilosophie jedoch berührt uns die Bezugnahme auf eine objektiv gültige Zwecksetzung an sich wie die Verknüpfung des Gesellschaftsbegriffs mit der Idee des geregelten Zusammenlebens der Menschen durchaus sympathisch. Das Bestreben, einer in der einseitigen naturwissenschaftlichen Weltanschauung befangenen Zeit wieder einmal Beachtung sozialphilosophischen Denkens abzunötigen, darf immerhin ein günstigeres Urteil in Anspruch nehmen, als es bei manchen Kritikern gefunden hat[3].

4. Verlassen wir aber nicht mit der Einführung des Telos den festen, sichern Boden der Wissenschaft? Führt uns die Anerkennung eines Zieles

eint mit dem sozialen Optimismus, führte zur Politik des Laissez-faire." So Hans Rizzi, Der jüngste Methodenstreit in der deutschen Nationalökonomie, in Monatsschrift für christliche Sozialreform, 32. Jahrg., Juni 1910, 332 f.

[1] Theoretische Sozialökonomik I (1907) 16 f.

[2] Bezüglich der historischen Richtung bemerkt Adolf Weber: „Trotz der hervorragenden wissenschaftlichen Leistungen des Historismus bleibt es doch wahr, daß er dem Klassizismus auf wissenschaftlichem Gebiete einen entscheidenden Kampf nicht einmal angeboten, viel weniger einen solchen Kampf ausgefochten hat."

[3] Die Philosophen haben zum Teil selbst die Mißachtung ihrer Wissenschaft verschuldet. Wenn jemand einen andern lehrt, was er nicht versteht, so nennt man das Philosophie, sagte Voltaire; verstehen es beide nicht, dann heißt es Metaphysik. Daß man sich heute aber allgemein nicht mehr versteht, dafür dürfte doch wiederum eben der Mangel an philosophischer Geistesbildung die Schuld tragen.

und Zweckes der Volkswirtschaft nicht mit Notwendigkeit zum ethischen Seinsollen, zu ethischen Werturteilen?

Durchaus nicht! Wer sich nicht von der veralteten Vorstellung losmachen kann, daß nur eine kausale Betrachtung, im Sinne der traditionellen Naturlehre, echt wissenschaftlich sei, der mag immerhin jeder Zweckbetrachtung die Pforten der Wissenschaft verschlossen wähnen. Nur möge man vorab wenigstens das Vorurteil fahren lassen, als ob die Anerkennung eines Zieles der Volkswirtschaft die Volkswirtschaftslehre mit Notwendigkeit gewissermaßen zu einem Teile der Moraltheologie machen müsse. Gern geben wir zu, daß der Nationalökonom als solcher es nicht mit ethischen Werturteilen zu tun, daß er seine Erkenntnisse und Aufstellungen nicht ethisch zu motivieren hat. Das „Seinsollen“, von dem der Nationalökonom handelt, ist nicht das moralische Seinsollen, sondern ein ökonomisches Seinsollen, und dieses wiederum nicht bloß im Sinne des wohl auch auf der andern Seite anerkannten „Seinsollens“ des „ökonomischen Prinzips“ (größter Erfolg mit den geringsten Opfern), sondern gemäß dem nationalökonomischen Prinzip, im Hinblick auf den Zweck, dem die Volkswirtschaft in ihrer sozialen Ganzheit dient.

Alle Wirtschaftslehre hat es mit „Wirtschaft“ zu tun, nicht bloß mit „Wirtschaftlichkeit“, die Privatwirtschaftslehre mit dem Lebensprozeß der Privatwirtschaft, die Volkswirtschaftslehre mit dem volkswirtschaftlichen Lebensprozeß. Muß jede Wirtschaft mit dem „ökonomischen Prinzip“ rechnen, so ist dieses Prinzip doch als Prinzip der praktischen Vernunft wieder an die richtige Ordnung der Zwecke gebunden. Es bleibt überall eine wichtige Eigenschaft, ein wirksames Motiv des Wirtschaftens, eine unerläßliche Bedingung und, bei rechter Anwendung, auch hervorragende Ursache des günstigen Erfolges wirtschaftlicher Betätigung. Aber es trägt nicht in sich selbst seine letzte und oberste Bestimmung. Welches ist der Erfolg, auf den es bezogen wird? Das ist vorerst die entscheidende Frage, und darum wird auch die einheitliche Gesamtaufgabe, der Zweck derjenigen Wirtschaft — Privatwirtschaft oder Volkswirtschaft —, innerhalb deren Sphäre es zur Anwendung kommt, letztlich den Ausschlag geben für Art und Weise, Form und Maß seiner Geltung. Weder Privatwirtschaft noch Volkswirtschaft stellen also das ökonomische Prinzip außer Dienst. Beide wollen den größten Erfolg mit den geringsten Opfern erzielen, aber jede in ihrer Art, im Hinblick auf den besondern Zweck, dem sie dienen — anders in einer modernen, auf Gewinn abzielenden, vom fundamental-kapitalistischen

Prinzip des höchsten Reinertrages beherrschten Unternehmung, anders in der Volkswirtschaft, deren Erfolge durch sozial umfassendere Gesichtspunkte bestimmt werden, durch einen Zweck, der nicht in dem Dienst rein privatwirtschaftlicher Rentabilität sich erschöpft. Man wird hiernach verstehen, warum wir sagten: Die Rücksicht, unter welcher der Nationalökonom sein Materialobjekt untersucht, ist ökonomischer Art, aber nicht das „ökonomische", sondern das nationalökonomische Prinzip.

Immerhin bleibt es also richtig, daß der Nationalökonom dem gleichen Materialobjekt gegenüber anders verfährt als der Moralist. Letzterer untersucht das wirtschaftliche Handeln unter der Rücksicht der sittlichen Güte, der Nationalökonom hat ein ganz anderes Formalobjekt für seine Untersuchungen, d. i. eben die Beziehung auf Zweck und Ziel der Volkswirtschaft als eines Bestandteiles des Gesellschaftslebens eines staatlich geeinten Volkes.

Ob nun bei der den Philosophen geläufigen Einteilung in metaphysische, physische, moralische Disziplinen die Nationalökonomie den letzteren nicht doch in dem Sinne und insofern zugewiesen werden kann, als es sich hier um ein Gebiet freien menschlichen Wirkens handelt, ob diese erwähnte Unterscheidung nicht etwa gegenüber der von Dilthey vorgenommenen Scheidung in Natur- und Geisteswissenschaften oder gegenüber der von der Rickertschen Gruppe der Neukantianer gewählten Unterscheidung zwischen Natur- und Kulturwissenschaften manche Vorzüge aufweist, das bleibe hier dahingestellt. Darin hat Sombart jedenfalls recht, daß die Nationalökonomie keine ethischen Untersuchungen und Wertungen, Motivierungen vorzunehmen oder zu prüfen hat und darum auch nicht in diesem Sinne als eine „ethische" Wissenschaft angesprochen werden darf. Anderseits erkennt erfreulicherweise Sombart rückhaltslos die große Rolle an, die das Ethische im Leben und speziell im Wirtschaftsleben spielt; ja er betont mit Nachdruck, daß bei einer totalen Erörterung der wirtschaftlichen Zusammenhänge die Bedeutung der ethischen Faktoren niemals außer acht gelassen werden dürfe. Lange bevor man noch von einer „ethischen Richtung" sprach, haben ja auch z. B. Rossi und andere Nationalökonomen den segensreichen Einfluß des Sittengesetzes auf die Volkswirtschaft der christlichen Völker anerkannt. Und es will uns scheinen, daß, wenn nun Sombart und Max Weber überhaupt einmal eine Berücksichtigung der Rolle, die das Ethische im Wirtschaftsleben spielt, zugeben und für notwendig erklären, die Abstinenz von jedem nationalökonomischen „Wert-

urteile" über „ethische Potenzen", über die Bedeutung des Ethischen für das Wirtschaftsleben doch mehr als gezwungene und gekünstelte „wissenschaftliche" Askese empfunden werden muß. Wer den Einfluß von Sitte und Sittengesetz auf das wirtschaftliche Leben anerkennt, der wird ferner, bei folgerichtigem und vorurteilsfreiem Denken, auch wohl wissen, daß mit Rücksicht auf die harmonische Verbindung der Bestrebungen der materiellen Ordnung mit den Anforderungen im Volke anerkannter höherer geistiger und sittlicher Ordnungen (Prinzip der Einheit der Kultur) ein Widerspruch mit diesen höheren Postulaten zu vermeiden ist. Diese Rücksichtnahme macht den Nationalökonomen noch lange nicht zu einem Moraltheologen, beweist nur, daß er über die Stellung seines Gebiets im Rahmen der Gesamtkultur richtiger Orientierung sich erfreut. Schließlich möchten wir es auch nicht gerade als eine besonders unheilvolle Entgleisung bezeichnen, wenn z. B. Lexis[1] sagt, daß „der übermäßigen Ausnützung kindlicher Fabrikarbeiter in allen Kulturländern durch die Macht des von der Wissenschaft geweckten öffentlichen Gewissens ein Ende gemacht worden ist. Eben dieser ethischen Einwirkung ... ist es auch zu verdanken, daß die Förderung des Gemeinwohles heute als gleichbedeutend gilt mit der Verbesserung der Lage der die große Masse der Bevölkerung bildenden besitzlosen Arbeiterklasse." Sahen Professoren der Nationalökonomie sich veranlaßt, an das öffentliche Gewissen zu appellieren, so mag das durch die besondern Bedürfnisse der Zeit durchaus gerechtfertigt erscheinen. Sollte aber in dieser Hinsicht die richtige Grenze überschritten worden sein, so würde ein solches Versehen vor dem Forum der wissenschaftlichen Nationalökonomie jedenfalls ehrenvoller bestehen als eine Volkswirtschaftslehre, die, der Einheit menschlicher Kultur vergessend, im arbeitenden Menschen nur die Kraft zu schätzen und zu achten wußte, die Religion, Sittlichkeit, Familienglück, Eltern- und Kindespflicht, die körperliche und geistige Gesundheit des Volkes dem rein „ökonomischen" Optimum in der Erzeugung des Jahresproduktes und privatwirtschaftlichem Reichtumsstreben zum Opfer brachte.

[1] Allgem. Volkswirtschaftslehre (1910) 26 f.

(Schluß folgt.)

Heinrich Pesch S. J.

Moderne deutsche Malerei auf der Brüsseler Weltausstellung.

Die Sezessionisten haben ihrem Namen wieder Ehre gemacht und ihre alte Tradition, nicht mit den andern zu gehen, hochgehalten: offiziell hat sich die jungdeutsche Künstlerschaft nicht an der Brüsseler Kunstausstellung beteiligt zum begreiflichen Leidwesen des Komitees. Wer also die Exposition pour l'art moderne im Palais Cinquantenaire besuchte, mußte auf eine lückenlose Vergegenwärtigung der neueren Kunstentwicklung Verzicht leisten.

So ganz konnten wir es aber doch nicht glauben, daß die Sezessionisten völlig der Zugkraft und Riesenreklame einer Weltausstellung entbehren mochten, und fanden auch richtig auf unserem Rundgang das kleine Heiligtum, die Einsiedelei, die der Aufnahme einiger Dutzend ihrer bedeutenderen Werke würdig befunden war. Nicht übel gewählt war der Platz. Es war ein Nebenbau der großen deutschen Abteilung, die durch ihre ganz ausgezeichnete, edel einfache Architektonik von vornherein Sympathie für die deutschen Aussteller weckte.

Eigentlich haben sie ganz recht, die Modernen, daß sie sich von den andern trennen. Sie passen eben mit diesen nicht zusammen. Es ist etwas völlig Neues, was sie bieten, durchaus nicht hervorgegangen in lebendiger, organischer Entwicklung aus dem Alten, sondern groß geworden im Widerspruch mit dem Alten. Man begreift nur nicht recht, warum unsere deutschen Modernen sich auch von den Modernen anderer Nationen abscheiden, die doch dasselbe wollen, ja vor ihnen gewollt haben. Ob die „Unabhängigen", künstlerisch „Autonomen" gar gefürchtet, daß man zu viel fremde, nicht selbsteigene Gesetze in ihren Werken entdeckt hätte? Wir wollen für heute dieses etwas boshafte Fragezeichen stehen lassen. Vielleicht lockt uns ein andermal der Versuch, es zu entfernen.

Von einer irgendwie kunstgeschichtlichen Anordnung der Bilder zeigte die Ausstellung keine Spur! Alles hing in buntem Wechsel durcheinander, ein wahres Abbild eines hochmodernen Gemäldes, bei dem das arme Auge

auch erst aus den bunt gemischten Farbenflecken mühsam ein zusammenhängendes Ganzes konstruieren muß. Letzteres bringt schließlich jeder, der guten Willen hat, noch zustande, oder es klärt ihn doch die Etikette auf. Wie viele Besucher einer Ausstellung haben aber die Fähigkeit, die einzelnen Werke in ein richtiges, entwicklungsgeschichtliches Schema einzureihen? Die Kunstausstellungen müssen technisch noch gründlich vervollkommnet werden, sollen sie wirklich erzieherischen Wert haben und nicht nur einem eingebildeten Publikum etliche neue Kunstphrasen beibringen.

Dem Kundigen bot die an sich so kleine Ausstellung einen recht guten Überblick über die neuere deutsche Malerei, von den Großvätern der Sezessionisten, Menzel und Leibl, angefangen bis zu ihren von Paris her inspirierten Vätern, Uhde und Liebermann und deren Kindern und Kindeskindern. Es fanden sich fast durchweg typische Meisterwerke, die schon viele Ausstellungen geschaut und den Reproduktionskünsten fortwährend ein dankbares Feld bieten. Von Menzel sahen wir allerdings nur kleinere Werke, einen derb gemalten Fackelzug und einige Skizzen; Leibl dagegen war durch eines seiner vorzüglichsten Porträts, bekannt unter dem Namen „Der Bürgermeister", vertreten, etwas kalt und lehmartig im Fleischton, aber von kühner Schnelltechnik und greifbarer Naturwahrheit. Weniger glücklich war die Auswahl Liebermannscher Bilder. Wer es nicht sonst schon wußte, daß gerade die Farbe eine Hauptstärke des Künstlers ist, wird aus dem etwas hart wirkenden gelbgrauen Ton des Rathenauschen Bildnisses und dem schmutzigen Kolorit des „Am Meeresstrand" kein günstiges Urteil gewonnen haben. Da war Kallmorgens Blumenmarkt, obwohl ganz in Liebermannschem Freilicht und Impressionismus gedacht, ungleich farbenfreudiger. Uhdes „Kinderfreund" ist längst Gemeingut des deutschen Volkes geworden. Die Auffassung ist ja, wie bei Uhde überhaupt, eine nüchterne, aus dem Alltagsleben herausgegriffene, dem katholischen Empfinden wenig entsprechende; aber das klare Sonnenlicht, wie es abgedämpft in allen Ecken des Zimmers spielt und die Gestalten umflirrt und plastisch heraushebt, ist meisterhaft wiedergegeben.

Unter den Epigonen dieser Meister zeigt sich vielfach eine auffallend rohe Technik und Farbenmüdigkeit, gerade wie die modernste Musik einen fast verblüffenden Mangel an edler Erfindung aufweist. Mit wahrer Titanenkraft werden da Farben auf Farben, Harmonien auf Harmonien getürmt, und die Kritik kniet anbetend nieder vor diesen Größen; die Menge der Allzuvielen klatscht Beifall, während das noch unverdorbene,

noch nicht an überwürzte Speisen gewöhnte Volk sich verekelt abwendet. Aber man ist eben „Jenseits von Begriffen"!

Einer von diesen oben genannten „Farbenmüden" wurde unlängst sogar mit Rubens verglichen. Man braucht nur vorher die retrospektive Ausstellung der großen Flamländer gesehen zu haben, um die ganze Ungeheuerlichkeit eines solchen Vergleiches zu fühlen. Zu einem Rubens fehlt ihm ungefähr alles, wenn auch seine Technik nicht gerade die schlechteste ist und nicht ohne Eigenart, indem er die Farbenflecke nicht in roher Weise aneinander reiht, sondern sie ineinander modelliert. — Gut war es, daß uns Louis Corinth nur ein bereits 1907 in der Berliner Sezession ausgestelltes Bild bot und unser Auge mit seinen übernaturalistischen, fast blasphemischen religiösen Bildern verschont hat.

Daß auch die Realisten Gutes leisten, zeigten W. Trübner mit seiner breiten, langstrichigen Pinselführung, der bekannte Tiermaler Heinrich Zügel, Julius Bergmann, Karl Bantzer, Max Slevogt, Gottfried Kühl, Eugen Bracht, Fritz Westendorp und einige andere. Die Palme müssen wir aber unter ihnen dem Grafen Leopold von Kalckreuth zuerkennen, der in seinem Schnütgen-Porträt ein Glanzstück geschaffen hat. Die Technik ist ja nicht neu; aber vielleicht zeigt es gerade deswegen eine so leuchtende Farbenpracht, daß es schon von weitem den Blick bannt und seinen Nachbarn ein verhängnisvoller Konkurrent wurde. Eine Verklärung und Vertiefung der freundlichen, sympathischen Züge sucht man freilich vergebens.

Die Licht- und Duftpointillisten scheinen bereits außer Mode zu sein, wenigstens fand sich in unserer Ausstellung nicht ein einziges ihrer Bilder. Schade wäre es nicht um sie. Kürzlich war im Wallrafmuseum eine ganze Kollektion dieser Art von Radimsky ausgestellt. Die Kritik hat mit Lob nicht gespart. Und doch wirken solche, nur in den lichtesten Tönen gemalte Bilder überaus ermüdend. Es ist, wie wenn man uns ein ganzes Musikstück oder gar ein mehrstündiges Konzert nur auf der Violin-E-Saite vorspielte. Man muß gespannt sein, was aus all diesen maltechnischen Experimenten sich als bleibender Niederschlag ergibt.

Idealisieren, allegorisieren! Schreckliche Worte für unsere modernen Begriffsjenseitigen! Darum fort mit allem Idealismus aus der religiösen Kunst, mit allen kalten Allegorien! Wären sie wenigstens konsequent; aber während sie in der christlich-religiösen Kunst alles Höhere mit Feuer und Schwert verfolgen, verbeugen sie sich ehrfürchtig vor jenen, die im Dienste atheistischer und pantheistischer Weltanschauung zur Allegorie und

zum Verklären der Wirklichkeit greifen. Eigentlich ein ganz infernaler Schachzug! Man weiß recht gut, welche Gewalt es auf das Menschenherz ausübt, wenn Geist und Gemüt über die Atmosphäre der Wirklichkeit hinausgehoben werden, darum will man der christlichen Religion dieses Anziehungsmittel rauben und es der eigenen Weltanschauung dienstbar machen. Und da gibt es auch noch Katholiken, die, kurzsichtig genug, aus lauter Respekt vor diesen scheinbar Voraussetzungslosen und Traditionshassern für eine solche Vernüchterung der religiösen Kunst eintreten und unsere alten Meister mit vornehmer Geringschätzung abtun möchten!

Der Abgott der Modernen ist der allegorisierende Idealist Böcklin. Auch wir bewundern die tiefe Poesie der Böcklinschen Bilder, aber es wird uns in ihrer Nähe unheimlich; es ist heidnische Romantik, die in ihnen lebt und webt. Gewiß nicht in allen. So war das kleine Bild des Meisters in unserer Brüsseler Ausstellung mit seinem herrlichen Kolorit auch inhaltlich nicht bloß tiefe, sondern auch reinste Lyrik. Auch den Idealisten Hans Thoma hat man seit einigen Jahren zu bewundern sich gewöhnt und seine Jahrzehnte alten Bilder vom Atelierstaub gereinigt und in die Museen gesetzt. Der Idealist und Allegoriker v. Stuck trug von Anfang an den Lorbeerkranz des Ruhmes. Und gar erst Lenbach! Und doch gehörte er seiner ganzen Richtung nach zu den Alten, hat sogar noch Lasurfarben benutzt, ein für unsere Freilichtler wieder ganz schreckliches Wort! Daß v. Stuck das wunderbare Velazquezsche Silberkolorit in seinem Familienbildnis nachgeahmt, wird man ihm gerne verzeihen, wenn nicht zugute rechnen; daß er aber sogar die zu Velazquez' Zeiten in Spanien übliche, an Häßlichkeit wohl kaum wieder erreichte Mädchentracht nachbildete, ist geschmacklos. Lenbachs 1889 gemaltes Prinzregentenporträt ist schon recht rissig und dunkel geworden — ein Beweis von der schlechten Qualität der jetzigen Fabrikmalmittel. Die geistige Eigenart des Regenten paßte nicht für Lenbach; darum fehlt dem Werke bei aller sonstigen technischen Vollendung jenes bestimmte Etwas, Lenbachs geistiges Siegel, das er andern großen Porträts aufzuprägen wußte. Das Idealisieren blieb hier mehr an der Oberfläche und drang nicht vor zum seelischen Wesen, fand wenigstens von dort keinen Weg nach außen.

Ein Idealist, mit Lenbach nahe verwandt ist dessen Schüler Leo Samberger. Auch er erfaßt eine Individualität unter einem ganz bestimmten geistigen Gesichtswinkel und arbeitet den so hervortretenden Charakterzug mit großer Liebe, aber mit dem kühnen Wurf momentaner Schaffenseingebung

heraus. Sambergers Technik ist durchaus modern. Während Lenbach bei aller kecken Behandlung des Nebensächlichen wenigstens das Auge mit peinlichster Sorgfalt malte, ist bei Samberger alles flüchtig-impressionistische, wenn auch zielstrenge Arbeit. Wie gerne hätten wir außer dem Albertschen Bildnis auch sein geniales, den Beschauer fast hypnotisierendes Selbstporträt der Münchener Pinakothek gesehen! Gewiß ist auch das Bild des Erzbischofs v. Abert in seinem pikanten, violett abgestimmten Kolorit von außergewöhnlicher Leuchtkraft eine glänzende Leistung. Mit manchen Einzelheiten wird sich nicht jedermann befreunden können, wie z. B. mit der vielleicht zu schwarzen und herben Schattierung der Fleischtöne; aber die bei allem Idealismus der Auffassung äußerst realistische Malweise lenkte die Augen aller in den Saal Eintretenden unwillkürlich zuerst auf dieses Bild. Der Reflex des Brillenbugs z. B., der ja tatsächlich nur ein winziges Glanzpünktchen bildet, ist durch einen erbsengroßen, gelbweißen Farbenklex wiedergegeben, der in der Ferne die Wirklichkeit verblüffend vortäuscht.

Nun verdienen noch zwei idealisierende Landschafter kurze Erwähnung, der 1908 allzufrüh verstorbene Walter Leistikow und E. M. Orlik. Wer Leistikows frühere Gemälde kennt, muß sich wundern, bis zu welch eigenartigem, fast dekorativ-massigem Stile er sich durchgerungen hat. Es sind eigentlich nur Farbenflächen, die er aneinander fügt, aber so warm ineinander stimmt und so gewissenhaft abwägt, daß der poetische Zauber seiner Bilder die Seele ergreift. Die „Villa im Grunewald" war zur Veranschaulichung Leistikowscher Art recht glücklich gewählt. — Noch dekorativer arbeitet Orlik. Ihm ist es nicht so sehr darum zu tun, Stimmung zu erwecken, als durch edel geschwungenes Linienspiel das Auge zu erfreuen.

Große monumentale Bilder oder doch Entwürfe zu solchen suchen wir in modernen Ausstellungen vergebens. Und doch wäre gerade die heutige rauhe Farbentechnik für Monumentalwerke wie geschaffen und würde ungleich kräftiger und markiger wirken als die schüchterne, glatte und matte Technik der meisten früheren Maler des 19. Jahrhunderts. Diese hatten dafür große Ideen und eine stark ausgebildete Intuition. Das fehlt heute. Unsere Künstler kopieren fast nur mehr das wirkliche Leben und sind völlig abhängig von Modellen; sie schaffen nicht mehr von innen heraus, sondern von außen herein. Alle diese Wirklichkeitsdarstellungen machen sich aber, ins Monumentale übertragen, fast lächerlich, und man fühlt instinktiv den Widerstreit zwischen Gehalt und äußerer Form. Selbst

den neueren Idealisten blieb das Geheimnis der Monumentalmalerei verschlossen. Man kann Klinger vielleicht ausnehmen, der unter den Modernen wohl noch am meisten geistig schafft. Aber bei ihm ist es eine falsche Weltanschauung, die uns den Genuß vieler seiner Werke verdirbt, und seine Farbe hat zu wenig Kontraste.

Ob die moderne Kunst einen Aufstieg bedeutet? Das ist die große Frage. Gewiß ist, daß es auch heute noch Künstler gibt, die als wahre Männer ihre Unabhängigkeit vor der Tagesmode bewahren und ihre Aufgabe als Freudebringer tiefer fassen als die erschreckliche Überzahl der an Geist und technischem Können Mittelmäßigen. Wahr ist auch, daß die neuere Technik manche feineren Differenzen von Farbe, Licht und Klang darstellen kann, für die Auge und Ohr älterer Meister nicht genug geschärft waren. Vor allem ist es das Kunstgewerbe und die schmückende Kunst überhaupt, die durch intensives Studium von Naturformen und der graziösen japanischen Linie eine erfreuliche Reform durchgemacht hat. Eine solche tat dringend not in Anbetracht der oft so geschmacklosen Gebilde früherer Jahrzehnte. Aber was bedeuten solche, wenn auch begrüßenswerte, so doch verhältnismäßig geringfügige Errungenschaften, wenn dabei die höchsten Aufgaben der Kunst vielfach theoretisch und praktisch mißkannt werden? Um das Wesen der Kunst, die ja doch nur ein Ausfluß der menschlichen Psyche ist, richtig zu erfassen, brauchte die Menschheit wahrlich nicht bis zum 20. Jahrhundert nach Christus zu wandern. Und hört man nicht immer wieder von Einsichtigen die Klage, daß die Psyche der modernen Kulturvölker krank geworden sei an Geist und Herz? Ist es denn so ausgeschlossen, daß auch die Kunst etwas von diesen Krankheitskeimen geerbt? Es verlohnte sich wohl, über diese Fragen mal in einem ruhigen Stündchen nachzudenken.

Joseph Kreitmaier S. J.

Der Genius des altindischen Schrifttums.

Seitdem Lord Clive und Warren Hastings Englands Herrschaft in Indien begründet und gefestigt hatten, wurden das Land, seine Kultur und ihre Denkmäler mehr und mehr erschlossen. Ein Jahrhundert unermüdlichen Fleißes englischer, französischer, italienischer, dänischer und besonders deutscher Gelehrten haben uns das Geistesleben Indiens aus der fernsten Vergangenheit nahe gebracht. In mancher Beziehung haben diese Forschungen über den engen Kreis der Fachwissenschaften hinaus befruchtend gewirkt. Indogermanische Philologie und Linguistik sind durch sie teils erst möglich, wenigstens in neue Bahnen gelenkt worden. Die Religionsgeschichte hat in Indien und Iran kostbare Funde gemacht. Mancher deutsche Denker, der seine pantheistischen Ideen der Welt verkündete, mußte erfahren, daß dieselben Träume schon in den Wäldern Indiens von den weltflüchtigen Samnyasis geträumt worden waren. In neuerer Zeit fürchteten ängstliche Gemüter, daß Buddha — auch ein Sohn Indiens — an die Pforten des Neuen Testamentes klopfen werde, ähnlich wie Babel an die Tore des Alten Bundes gepocht. Das Interesse, das Indien und seine Kultur in Deutschland und überhaupt in Europa gefunden, ist leicht erklärlich. Ist doch der Inder — wir reden natürlich vom Arier — ein Sohn aus der großen indogermanischen Völkerfamilie, und seine Hochsprache, das Sanskrit, ist eine ältere Schwester unserer lieben deutschen Muttersprache. Im folgenden wollen wir eine flüchtige Skizze des altindischen Schrifttums zu geben versuchen. Es können kaum alle Gattungen dieses Schrifttums berührt werden, geschweige denn alle Werke. Nur ein Spaziergang durch die indische Literatur mit ein paar Reflexionen wollen die folgenden Zeilen sein.

1. Allgemeine Charakteristik.

Der indischen Literatur ist weder das ruhige Ebenmaß der griechischen Schriftwerke noch auch die etwas schwerfällige Kraft der römischen eigen. Aber dafür übertrifft das Schrifttum, dessen Heimat die Ufer des Indus und des Ganges und das Gebirgsland des Dekhan sind, sowohl an räumlicher und zeitlicher Ausdehnung wie auch an Umfang wohl dasjenige von Hellas und Rom. Die Werke der indischen Literatur sind erzeugt worden in einem Ländergebiet, das vom Kap Komorin bis zum Hindukusch reicht und das an Ausdehnung dem gesamten Europa ohne Rußland gleichkommt. In diesem Gebiete, dessen Temperatur sich von den heißesten Tropen bis zum gemäßigten Klima abstuft, und welches die größten Unterschiede in den Lebensbedingungen aufweist, ist die indische Literatur gewachsen und mehr als einmal zur Blüte gelangt. Doch blieb ihr Einfluß nicht einmal in den Grenzen dieses großen Territoriums beschlossen. Die Inder

waren in alten Zeiten nicht nur ein Kultur-, sondern auch ein Kolonialvolk in materieller und ideeller Hinsicht. Von Vorderindien aus nach Ceylon im Süden, über Hinterindien bis tief in den ostindischen Archipel hinunter im Südosten, über Tibet und China bis nach Korea und Japan im Nordosten, im Norden und Nordwesten bis nach Turkestan lassen sich Spuren des indischen Geistes in Lehre und Schrift aufdecken. Haben doch auch die neuesten Funde in Turfan bewiesen, wie expansiv die indische Kultur gewesen ist. Die griechisch-römischen Schriftwerke vereint sind zu einer Hochschule bei der Bildung des Westens geworden; die indische Literatur hat sich ihr Gebiet erobert, ohne mit einer fremden Macht ein Bündnis einzugehen.

Ebenso überraschend ist der Zeitraum, über den die Sanskritliteratur sich erstreckt. Nicht nach Jahrhunderten, sondern nach Jahrtausenden zählt ihr Alter. Verlegt man selbst — um ganz vorsichtig zu sein — den Abschluß des Veda etwa 500—800 vor Christus [1] und beachtet man, daß Jayadeva erst im 12. Jahrhundert nach Christus seine Gîtagovinda gedichtet, ja daß selbst zur Zeit des Mogulkaisers Akbar noch ganz achtenswerte Schriftwerke erstanden, so dehnt sich die indische Literatur über eine Periode von 2000 bis 3000 Jahren hin. Die ältesten Lieder des Rigveda sind gewiß an den Opferfeuern im Industale erklungen, lange ehe die Rhapsoden von Kleinasien Homers Gesänge vortrugen. Und zu einer Zeit, da Griechisch vergessen und Latein nur mehr in den Klosterschulen gelehrt wurde, dichteten und sangen hochbegabte Poeten des Wunderlandes in der alten heiligen Sprache ihrer Vorfahren. Da der ganzen Literatur ein so langes Leben beschieden war, so ist es auch nicht zu verwundern, daß sie mehrere Blüteperioden aufzuweisen hat, oder richtiger, daß die Höhepunkte einzelner Literaturgattungen sehr weit auseinanderliegen. Aller Wahrscheinlichkeit nach [2] können wir die Abfassung des Râmâyana durch Vâlmîki in das 4. oder 3. Jahrhundert v. Chr. verlegen; ungefähr im 6. Jahrhundert n. Chr., also nahezu ein Jahrtausend später, erreicht die dramatische und lyrische Dichtkunst in Kâlidâsa ihren Höhepunkt. Die indische Literatur ahmt den Himâlaya, den von ihr vielgenannten, nach. Obwohl Glieder einer und derselben Kette, ragen seine Bergesriesen doch in weiter Entfernung voneinander in die ätherischen Höhen. So auch die literarischen Höhepunkte, die durch lange Zeiträume voneinander getrennt liegen. Wir besitzen zwar von manchen Perioden nur wenige Denkmäler; aber daß das geistige Schaffen während langer Jahrhunderte ganz geruht haben soll, ist undenkbar. Freilich zwei Umstände waren die Bedingungen für diese fast unwandelbare Stäte des altindischen Schrifttums. Erstens die Sprache mußte Gelehrtensprache und dadurch dem Wandel eines lebendigen Idioms entzogen sein, und zweitens mußten die äußeren Lebensbedingungen eines an und für sich konservativen Volkes auch ungefähr dieselben bleiben. Beides trifft in Vorderindien zu: das erste durch den Gebrauch des Sanskrit, das zweite durch die Aufteilung und Ab-

---

[1] Vgl. M. Winternitz, Geschichte der indischen Literatur I, 2. Ausg., Leipzig 1909, 246 ff. [2] Ebd. 427 ff.

grenzung des Volkes in Kasten. Wohl ist im Laufe der Zeit der schöpferische Geist bedenklich gewichen. Die Nachfolger Kâlidâsas und mehr noch die späteren Schriftsteller und besonders die Dichter arbeiteten mit dem Wörterbuch und nach Vorlagen. Das innere Feuer, das aus den Dichtungen der Blüteperiode sprühte, ist erloschen, der Springquell lebendiger Poesie versiegt.

Mehr noch als die Ausdehnung nach Raum und Zeit muß uns der Umfang und die Allseitigkeit des indischen Schrifttums überraschen. Theologisch-philosophische Literaturdenkmäler, die alle Stadien, vom naiven Naturglauben bis zu den abstrusesten Tüfteleien durchlaufen, Lehrbücher der Rede- und Dichtkunst, die den Dichter nach Schablonen arbeiten lassen, eine Grammatik, die nicht nur die sprachwissenschaftlichen Versuche der Griechen und Römer weit überholte, sondern auch für die moderne Philologie vorbildlich und grundlegend geworden ist, Werke über Medizin und Sternkunde, Theorien der Musik, juridische und nationalökonomische Kompendien, poetische Erzeugnisse, angefangen von der Fabel und dem Märchen bis hinauf zum vollendetsten Drama: alles das weist die altindische Literatur auf. Zu den Originalwerken sind Kommentare, zu diesen wieder Erläuterungen geschrieben worden. So konnten die bloßen Titel der bekannten Werke ganze Bücher füllen; vieles, gar zu vieles ist verloren gegangen, weil es von späteren Werken verdrängt worden. — Wie diese Literatur den indischen Geist in seiner mannigfaltigen Tätigkeit, so lehrt sie ihn uns auch in seinen Gegensätzen kennen. Der kindlichste Volksglaube an die alten Götter und der Zweifel, der selbst am Wissen der Gottheit irre wird, kommen zur Sprache; eine Phantasie üppig wie die Tropenflora redet hier, und dort ist ein Schematismus an der Arbeit, der alles in Fächer legt und mit Nummern versieht; in derselben Literatur findet man die behaglichste Breite und dann wieder eine mehr als epigrammatische Kürze. Mit einem Worte: es sind Gegensätze vorhanden, die den klimatischen und sozialen Unterschieden an Schroffheit nichts nachgeben. Indien ist ein Wunderland und sein Schrifttum eine Wunderliteratur [1].

Auch eine kurze Betrachtung der einzelnen Literaturgattungen wird zeigen, daß der Arier in Indien geistig gewachsen, daß aber doch auch auf der Höhe seiner Entwicklung noch Großes und Kleines unvermittelt, Tiefes und Seichtes unüberbrückt, die subtilsten Spintisierereien neben maßlosen Ausgeburten der Phantasie friedlich nebeneinander stehen, ohne daß der Gegensatz gefühlt wird. Oder wenn er gefühlt wird, so wird er durch eine gewaltsame Deutung behoben.

2. Die wissenschaftliche Literatur.

Am deutlichsten zeigt sich der Werdegang des indischen Geistes mit seinen unausgeglichenen Widersprüchen wohl in der theologisch-philosophischen Literatur. Von den Veden bis zur Bhagavadgîtâ ist ein langer Weg, und ein so philosophisches, grübelndes Volk durchläuft diese Strecke nicht stumpfsinnig. Trotzdem der Arier

[1] Vgl. A. Baumgartner, Geschichte der Weltliteratur II, 1.—3. Buch, Freiburg 1902.

des Rigveda schon auf einer bedenklich hohen Stufe der Kultur stand, nahm er doch Lieder an Indra und Agni, an die Açvins und Ushas als das Wissen per excellentiam hin, das von der Gottheit durch alte Weisen den Menschen geschenkt worden. Wie sehen nun diese Götter aus? Nicht als ob die Gottheiten des indischen Pantheons großer, natürlicher Züge entbehrten, aber einige von ihnen gebaren sich doch gelegentlich kaum mehr ihres Standes würdig. Vergleicht man z. B. den Zeus Homers mit Indra, dem Nationalgotte der Gangeshalbinsel, so ist der letztere bedeutend im Nachteil. Seine körperliche Erscheinung berührt nicht unangenehm, Eindruck macht auch seine Stärke, aber der Soma, das berauschende Göttergetränk, wird ihm gefährlich. Vor dem Kampfe mit Vritra, dem Feinde der Schöpfung, trinkt sich Indra Mut mit drei Teichen des Göttermets, und die indische Mythologie will nur seine Größe und Kraft zeigen, wenn sie vermeldet, daß der oberste Gott auf einen Schluck 30 Teiche Soma ausgetrunken habe. Ja Rigveda X. 119 kann der Götterfürst über seine Regierungsgeschäfte nicht recht ins klare kommen; das Rätsel wird jedoch durch den Refrain gelöst: Habe ich denn vom Soma getrunken? Kein Wunder, daß er von seinem solideren Weibe Indrânî sich eine Gardinenpredigt gefallen lassen muß [1].

Es wäre ungerecht, Indra eine gewisse Vornehmheit abzusprechen; die Laster, die er hat, sind ihm zur Entschuldigung der eigenen Schwäche von Dichter und Volk beigelegt worden. Agni, das vergöttlichte Feuer, ist einer der populärsten Götter. Sein Kult durchdringt das Leben des alten Inders vielleicht am meisten. Die Dioskuren finden ihr Pendant in den beiden Açvins, einem liebenswürdigen Brüderpaare, den schönsten unter allen Göttern, den Ärzten der Himmlischen. Es ist klar, daß die Regelmäßigkeit, womit die Morgenröte in Indien am Horizont heraufzieht, auf den Bewohner großen Eindruck gemacht, und daß diese Vorbotin des Sonnengottes Sûrya auch selbst eine Gottheit werden mußte. Die Lieder an sie weisen wohl die Galerie der farbenprächtigsten — leider auch oft sehr sinnlichen — Bilder auf, die im Rigveda stehen. Für Unterricht und Bildung in Indras Reich ist ebenfalls gesorgt. Brihaspati heißt der Götterlehrer; die technischen Hantierungen haben die Ribhus übernommen. Alles in allem genommen sind die vedischen Gottheiten die einer werdenden Mythologie, deren Ausbildung vielleicht zu gleichen Teilen auf Rechnung einer schaffenden Poesie und einer berechnenden Erwerbskunst zu setzen ist. Rigveda VIII. 14, 1 naht sich der Sänger Indra also:

> Wäre ich Herr der Welt allein,
> Dir gleich, o Indra, dann
> Würde mein Sänger niemals sein
> Ohne ein Ochsengespann.

Daraus dürfen wir wohl ohne freventliches Urteil schließen, daß er neben dem Dienste des Gottes und der Muse noch einen greifbaren Nebenzweck verfolgt habe.

---

[1] Vgl. einen alten Opferspruch: Praisha 66.

Überhaupt ist das Verhältnis des Dichters — und Priesters — zur Gottheit, der er den Zoll seiner Unterwürfigkeit darbringt, himmelweit verschieden von der Stellung, welche der Mensch Gott gegenüber in den Psalmen einnimmt. Dort in Indien vielfach ein Redekünstler, der gewerbsmäßig opfert und singt, sich sein Brot erwirbt und der Gottheit in dieser Absicht auch einen Wink zu geben sich nicht scheut; in den Psalmen der Mensch, seiner Hilflosigkeit in zeitlichen und ewigen Dingen sich bewußt, vor der Majestät Jehovahs mit aufgehobenen Händen auf den Knien liegend, ein Gebet aus Herzensgrund auf seinen Lippen. Es gibt im Veda innige, natürliche und wahre Poesie, aber dasselbe Buch, das für Millionen und aber Millionen Menschen während großer Zeiträume die Glaubensquelle gewesen, zeigt in religiöser Beziehung bedenkliche Entgleisungen; der Kern der Uroffenbarung, der in den heidnischen Religionen steckt, erscheint hier doch arg überkrustet. Und es ist nicht zu verwundern, daß ebenso wie im alten Rom aus dem Boden des Götterglaubens eine Skepsis emporwuchs, von der sich schon im Rigveda Spuren aufdecken lassen. Im letzten Abschnitt (Mandala) des erwähnten Veda steht ein Lied, das die Grundideen zu den späteren Schöpfungstheorien der Inder gegeben. Strophe 1 und 2 schicken alle Götter ins Exil; das All-Eine tritt ziemlich deutlich an deren Stelle. Aber auf die Frage, woher und wie die Schöpfung denn entstanden, kommt die Antwort zurück: Ignoramus, und da der Schöpfer es vielleicht selbst nicht weiß, so endet die ganze Untersuchung mit einem hoffnungslosen Ignorabimus [1]. So leitet die vedische Mythologie naturgemäß über die Brahmanas, die Erläuterungsschriften der Veden, zu den Upanishaden über. Das Wort kommt von upaniṣad, sich (nahe zum Lehrer) niedersetzen. Allmählich wurde der Inhalt dieses Unterrichts beim Lehrer Upanishad genannt.

Es ist bekannt, welche Rolle die Philosophie der Upanishaden bei Schopenhauer gebildet hat und wie hoch sie heute noch bei vielen in Ehren steht. Von ihnen sagte der Erzpessimist: „Es ist die belohnendste und erhebendste Lektüre, die auf der Welt möglich ist; sie ist der Trost meines Lebens gewesen und wird der meines Sterbens sein.“ Und Deussen „erklärt das Neue Testament und die Upanishaden für die beiden höchsten Erzeugnisse des religiösen Bewußtseins der Menschheit“ [2]. Sic! Ganz abgesehen von den pantheistischen Ideen, welche Fundament und Grundirrtum dieser Schriften ausmachen, finden sich gerade in ihnen tiefe philosophische Gedanken neben läppischem Zauber und Geheimniskram. Es gibt Upanishads, welche nach Inhalt und Ernst ihresgleichen in der indischen Literatur und weit darüber hinaus suchen, aber daneben auch vieles literarisch und philosophisch Wertlose. Mit aller nur wünschenswerten Klarheit wird gelegentlich das Brahman als das All-Eine außer uns und der Atman als das All-Eine in uns dargestellt. In der Chândôgya-Upanishad [3] findet

---

[1] Rigveda X 129.

[2] Vgl. Kultur der Gegenwart I 7. Richard Pischel, Die indische Literatur 177. [3] Chândogya Upanishad VI 1 ff.

sich auch das berühmte tat tvam asi: Das (Sein) bist du. Aber in denselben Werken sind Widersprüche sichtbar, die nur dürftig durch die Unterscheidung in esoterische und exoterische Lehre verdeckt werden. Hier auch findet sich die Seelenwanderung und ihr Fundament, die Lehre vom Karma, zum erstenmal deutlich gelehrt. Trotz des ehrlichen Strebens nach Wahrheit verirrte sich der indische Geist in einen Pessimismus hinein, dem die ganze Welt nur als eine negative Größe vorkommt. Diese Schwarzseherei zeigte sich später in der Literatur immer wieder. Wenn Deussen meint, daß in den Upanishads „philosophische Konzeptionen vorliegen, wie sie weder in Indien noch vielleicht sonst irgendwo in der Welt ihresgleichen haben“ [1], so verweisen wir ihn getrost auf Aristoteles' Kategorien oder Thomas von Aquins Lehre vom Sein. Es fehlt diesen Schriftwerken der Inder oft die nüchterne Betrachtung der Dinge, die Grundbedingung aller Philosophie; die Begriffe stehen nicht klar und scharf abgegrenzt vor dem Geiste. Man hat nicht die Geduld, die Prämissen festzulegen und langsam, aber sicher Schlüsse zu ziehen. Gar oft, wo Begriffe fehlen, stellt ein Wort zur rechten Zeit sich ein, ebenso oft ein glänzendes Bild statt eines logischen Schlusses. Zwischem ödem Gefasel steht dann wieder plötzlich ein Wort von tiefer Wahrheit und Empfindung. Unversöhnte Gegensätze sind ein Merkmal dieser Literaturgattung.

Indien ist von alters her reich an Philosophenschulen und -systemen gewesen. Alles findet sich vertreten: der altererbte, treu überlieferte Vedaglaube mit seinem verwickelten Opferwesen, der Polytheismus mit einem vollbesetzten Pantheon, der Pantheismus, die Lehre des All-Einen, der Idealismus, die Skepsis, der Materialismus. Zu einem Theismus, wie ihn wenigstens der Stagirite lehrte, scheint sich kein indischer Denker erhoben zu haben. Aber an Zahl der Systeme nimmt es die indische Philosophie selbst noch mit der modernen auf. Allein die Sekte der Jainas kann auf 363 Schulen hinweisen. Da diese Systeme sich mehr oder weniger auf einen Mann zurückführen lassen und im Kampfe mit Gegnern zur größeren Folgerichtigkeit gezwungen waren, so sind dieselben geschlossener und konsequenter als die Upanishaden in ihrer Gesamtheit, obwohl sie kaum, soweit wir sie beurteilen können, jene Straffheit und Folgerichtigkeit aufweisen, die wir von einer Philosophie im Okzident verlangen. — Als Beispiel, wie sowohl das literarische als auch das philosophische Gefühl des Inders Gegensätze vereint, die uns unversöhnlich scheinen, sei noch die Bhagavadgîtâ, das philosophische Lehrgedicht des Mahâbhârata erwähnt. Seinerzeit löste dieselbe in Europa einen Sturm von Enthusiasmus aus. Sagte doch Wilhelm v. Humboldt: „Ich las das indische Gedicht in Schlesien auf dem Lande, und mein beständiges Gefühl dabei war Dank gegen das Geschick, daß es mich habe leben lassen, dieses Werk noch kennen zu lernen.“ [2] Und doch hat ein Altmeister der neueren Sanskritisten recht, wenn er schreibt, daß die Bhagavadgîtâ „neben vielen hohen und schönen

---

[1] P. Deussen, System des Vedânta, 2. Ausg., Leipzig 1906, 99—100.

[2] Schriften von Friedrich von Gentz. Herausgegeben von Gustav Schlesier, V, Mannheim 1840, 291 300.

Gedanken auch nicht wenige Schwächen, Widersprüche (die die Kommentatoren vergebens zu heben versuchen), Wiederholungen, Übertreibungen, Abgeschmacktheiten und Widerlichkeiten" zeige[1]. Nur ein Beispiel. Vishnu-Krishna, der während des Gedichtes eigentlich eine Metamorphose vom Helden zum Gotte durchmacht, tritt mit einer Leibhaftigkeit auf, die das Blut in den Adern erstarren läßt, mit vielen Armen, Beinen, Munden; an den Zähnen hängen noch einige Helden, die er verzehrt, mit zermalmten Häuptern. Also gewiß eine greifbare Persönlichkeit! Nun vergleiche man damit: „Ich bin das Selbst, das im Innern aller Wesen thront, Anfang, Mitte und Ende von allen Wesen" (Bg. X, 20). Und: „Hier in meinem Leibe erblicke heute die gesamte Welt mit Beweglichem und Unbeweglichem und was zu sehen dich sonst noch verlangt." — Da erblickte der Pandu im Leibe des Gottes der Götter die gesamte Welt, die mannigfaltig geteilte. (Und er sprach:) „Du bist das Unvergängliche, höchste zu Erkennende, du bist der erhabene Behälter dieses Alls, du bist der ewige Wächter des unveränderlichen Gesetzes; als das ewige, ursprüngliche Wesen giltst du mir" (Bg. XI, 7 13 18). — Diese Verse liegen zwischen der vorher angeführten realistischen Beschreibung eingeflochten. Wie paßt zu diesem Pantheos das Staunen und die Bestürzung, welche das ganze Weltall und selbst Arjuna, den angeredeten Pânduspross, ergreift? Vers 32 ferner heißt es, daß sich Vishnu-Krishna auf das Schlachtfeld begeben habe, um die Menschen zu erwürgen. Nun können wir freilich mit Garbe eine ursprüngliche Bhagavadgîtâ aus dem 2. Jahrhundert v. Chr. und eine Umarbeitung aus demselben Jahrhundert n. Chr. annehmen und behaupten, daß in dem alten Gedichte der Krishnaismus verkündet, während in den späteren Zutaten die auf den Upanishaden beruhende pantheistische Vedântaphilosophie gelehrt werde. Aber die Widersprüche bleiben doch unausgeglichen auf engstem Raume beieinander[2].

Der Inder ist religiös, seine Philosophie ist großenteils Religionsphilosophie. Die Religion durchdringt auch sein soziales Leben. Es erscheint daher naturgemäß, daß auch das Recht von ihm als etwas Göttliches, auf Brahman Beruhendes, von ihm Geoffenbartes angesehen wird. So ist Manu, der Sohn des Svayambhu, des Selbstseienden, Begründer, und Bhrigu, ein Seher, der als

[1] Otto von Böthlingk, Bemerkungen zur Bhagavadgītā: Berichte der philos.-hist. Klasse der Kgl. Sächsischen Gesellschaft der Wissenschaften, Sitzung vom 6. Febr. 1897.

[2] Vgl. zur ganzen Frage: Die Bhagavadgîtâ aus dem Sanskrit übersetzt von Richard Garbe, Leipzig 1905. Garbes Übersetzung ist wohl die philosophisch vorurteilsloseste. Die englische Übertragung von K. T. Telang in Sacred Books of the East VIII ist vielleicht zu begeistert, um kritisch genug zu sein. Winternitz (Geschichte der indischen Literatur 367, Anm. 3) bemerkt: Die deutsche Übersetzung von Franz Hartmann (Braunschweig 1892) ist für moderne Theosophen, welche sie „im Sonnenlichte des göttlichen Geistes" (Vorrede des Übersetzers) zu lesen im stande sind, gemacht, kann daher gewöhnlichen Sterblichen nicht empfohlen werden.

Verkünder des Mânava-dharmaçâstra bekannt ist. Das ganze Gesetz, wie es in Manus Kodex vorliegt, ist nicht etwa eine Sammlung von Paragraphen, die, von einer Kommission des Königs veranstaltet, durch seine Unterschrift rechtskräftig geworden wäre, sondern ein Gemisch von vedischer Überlieferung und brahmanischer Konstruktion. Denn der Brahmane ist der Mittelpunkt, um den sich die andern sozialen Schichten, Kasten, gruppieren. Ein Vertreter dieser Standesklasse spricht von sich in folgenden bescheidenen Ausdrücken: „Welches Wesen ist denn höher als er, durch dessen Mund die Götter die Opfer und die Manen die Gaben essen? Von den Wesen gelten die belebten als die höchsten, von den belebten die mit Verstand begabten, von den verständigen die Brahmanen. Wenn ein Brahmane geboren wird, so wird er über der Welt geboren, als das erste von allen Geschöpfen, zu schützen den Schatz des Gesetzes." „Darum ist alles in der Welt das Eigentum des Brahmanen; denn der Brahmane hat ein Recht darauf durch seine Überlegenheit und seine hohe Geburt."[1] Die Kommentare bemerken freilich schalkhaft zum letzten Vers — denn der ganze Kodex ist im Çlôka, dem epischen Versmaß der Inder abgefaßt —, er sei mehr eine Redefigur. Aber an Selbstunterschätzung litten diese Gesetzessammler wohl kaum, und ein Corpus iuris, das von den Kshatriyâs, der Kriegerkaste, ausgegangen wäre, hätte einen andern Mittelpunkt des öffentlichen Lebens gesucht und gefunden und die Standesvorteile anders gewogen und geteilt.

Anerkennung verdient die Vollständigkeit von Manus Gesetz; tadelnswert ist der Mangel einer durchsichtigen Ordnung. Es steht wieder Großes neben Unbedeutendem, Zusammenfassendes neben ganz partikulären Dingen. Aber man darf nicht vergessen, daß das Gesetzbuch aus dem praktischen Leben herausgewachsen ist und sich den Bedürfnissen der Gegenwart angepaßt hat. Das erste Buch hebt an mit der Erschaffung der Welt, das letzte behandelt die Seelenwanderung und die endliche Seligkeit. Zwischen diesen Endpunkten wird ungefähr jeder bedeutende Schritt eines Hindu der obersten Kasten festgelegt. Rechtsnormen, die eine hochentwickelte Kultur voraussetzen, behandelt der Kodex, und dann wieder so ausgesprochen indische Gebräuche, daß Manus Gesetzbuch einen guten Begriff sowohl vom öffentlichen als auch privaten Leben seiner Zeit gibt. So wird dem König eine genaue Tagesordnung mit Frühstück und Erholung vorgeschrieben. Sonderbar mutet uns der Abschnitt über das Eherecht an; er liefert auch einen Beweis dafür, was die Frau dem Christentum verdankt. Die Witwenverbrennung findet allerdings in den älteren Gesetzbüchern keinen Platz, aber das Los des Weibes bleibt doch noch traurig genug. Dafür muß man jedoch eine jahrtausendjährige Geschichte eines ganzen Volkes und nicht ein einzelnes Gesetzbuch verantwortlich machen. Standesgesetze und Familienrecht, Gesellschafts- und Handelsrecht, Politik und Diplomatie werden in den Bereich dieses umfassenden Buches gezogen. Das Zivil- und Strafrecht Manus breitete sich vom Westen Indiens über das ganze Land, ja bis nach Hinterindien aus, und die alten Gesetzbücher beeinflussen bis heute noch das englisch-

---

[1] Mānava-dharmaçāstra I 95 96 99 100.

indische Recht. An Ausdehnung und Dauer dürfte es Manus Gesetzbuch wohl mit dem Codex Iustinianeus oder dem Code Napoléon aufnehmen.

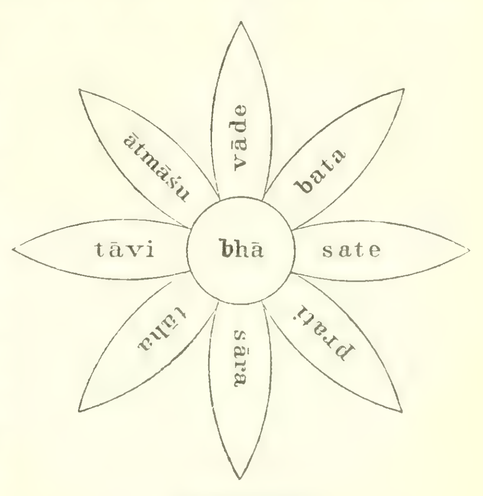
So tief auch philosophische Richtungen die höheren Kreise des indischen Volkes erfassen, und so hoch auch die Wogen des Gelehrtenstreites gelegentlich gehen mochten, so haben von diesen Bewegungen nur einzelne Wellenschläge in ferner Zeit das Geistesleben Europas getroffen; das indische Recht ist ohne jeden Einfluß geblieben. Dafür aber ging im vorigen Jahrhundert der Westen bei den Indern in die Schule der Grammatik. Diese Wissenschaft erscheint in einem Manne verkörpert, der um das 3. oder 4. Jahrhundert v. Chr. eine Grammatik geschrieben. Ihm verdankt die europäische Sprachwissenschaft ungefähr so viel wie ein Gymnasiast dem Kühner, mit dessen Hilfe er der Regel gemäß deklinieren und konjugieren lernt. Der große Mann heißt Pânini. Anfangs soll er minder begabt gewesen sein; aber durch seine Aszese erwarb er sich die Gunst Çivas, der ihm eine neue Grammatik offenbarte. Dem Gotte zu Ehren heißt denn auch der erste Paragraph Çiva-Sûtra. Sûtra, eigentlich Faden, ist ein kurzer, epigrammatischer Ausdruck, der in der wissenschaftlichen Literatur, also auch in der Grammatik, gern verwendet wird. Ja die Kürze der Regeln ist hier so weit getrieben, daß es heißt, ein Grammatiker freue sich ebensosehr über die Ersparnis eines halben kurzen Vokals wie über die Geburt eines Sohnes. Dadurch wird Raum erspart, aber das Verständnis außerordentlich erschwert. Manche dieser Sûtren bestehen aus ganz sinnlosen Lautkomplexen śê, kwip, no ri[1], die dem Laien ungefähr so viel sagen als ein Integralzeichen einem Nichtmathematiker. Und dazu nicht die mindeste Erklärung, selbst nicht durch den Kontext. So heißt z. B. die erste der drei angeführten Regeln: Das vedische e in asme, yuṣme ist auch pragṛhya. Nun die Frage: was ist pragṛhya? Zwei Sutren weiter vorn steht allerdings, daß die Dualendungen i, u, e ebenso heißen; aber daß das Vokale seien, die vor andern Vokalen gegen die Regel unverändert bleiben, steht, soviel uns bekannt, im ganzen Pânini nicht zu lesen.

Was einem europäischen Geiste, der durch Ellendt-Seyffert, Curtius großgezogen worden, so besonders schwer fällt, ist das hellste, kunterbunte Durcheinander des Stoffes. Die ganze Grammatik schließt mit der Versicherung a a, welche Formel heißt, das in dem ganzen Werk als offen behandelte a ist in Wirklichkeit ein geschlossenes. Ein europäischer Grammatiker hätte, statt die Regel durch ungefähr 4000 Sutren hindurch rückwärts wirken zu lassen, dieselbe lieber gleich an den Anfang gestellt. Trotzdem ein logisches Ordnungsprinzip zu fehlen scheint, ist es für den Kenner dieser Grammatik möglich, sich jede Form mit Sicherheit zu bilden. Das Buch ist einer Schreibmaschine ähnlich: durch einen Druck auf verschiedene Tasten kommt ein Wort zu stande. So hat man in Pâninis Grammatik hierhin und dorthin zu greifen, um die einzelnen Elemente aus verschiedenen Regeln zusammenzutragen, nach einer Einschränkung etwas abzuschneiden, nach einer andern etwas hinzuzufügen, bis endlich das fertige Wort dasteht. Eine solche Grammatik war

[1] Pâninis Grammatik 1, 1, 13; 3, 2, 76; 8, 3, 14.

nur möglich im Sanskrit, das sich der Analyse unterwirft wie keine andere indogermanische Sprache, und ein solches System konnte nur von Indern ausgeheckt werden, die zwar an Rätseln Freude haben, bei denen aber doch der lebendige Unterricht der toten Regel stets zu Hilfe kam. Eine Entschädigung für die Kürze des Originalwerkes bieten dann die Kommentare, die oft in gemütlichem Tone und in vollendeter Sprache Pânini erläutern und ergänzen.

Wie die Sprache genau analysiert, so wird auch das Tun und Treiben des literarisch schaffenden Geistes einer genauen Beobachtung und Vorschrift unterworfen. Die Technik der Dichtkunst wird von einer großen rhetorischen und poetischen Literatur behandelt. Oft will es uns scheinen, als ob dem Dichter auch beide Hände gebunden seien. Der Gegenstand ist überliefert, er soll ihn nur neu darstellen. Die Dichtersprache ist im ganzen gegeben; der Dichter darf und soll zwar auch neue Gedanken und Ausdrücke finden, aber er muß sich streng an die Regeln der Ausführung halten. Die Tradition überliefert ihm die Bilder in stereotyper Ausgabe: das Lachen ist weiß, der Mond ist der Kühlstrahler, das Mädchenantlitz ist dem Monde, die Augen dem Lotus, die Arme Lianen gleich usw. Kurz, der indische Pegasus wird so gezügelt, daß er nach unsern Begriffen oft knirschen muß. Die indische Poesie hat denselben Zweck wie die abendländische und wie die aller Völker, aber sie schafft bei weitem nicht so frei. Die Poetik des Ruyyaka [1] z. B. stellt 82 Hauptfiguren auf, einzelne davon haben wieder gegen hundert Unterarten; von allen soll der Dichter möglichst viele verwenden. Wie verschieden der Standpunkt bei der Beurteilung der Sprachschönheit von dem unsern ist, zeigt folgendes Beispiel. Ruyyaka gibt [2] als Exempel eines Padmabandha — Lotusgefüges — folgenden Vers, womit ein König angeredet wird:



Padmabandha.

bhāsate pratibhāsāra rasābhātāhatānibhā
bhāvitātmāśubhāvāde devābhā bata te sabhā.

„Du Inbegriff eines Genies, der du die höchste Seele erkannt, gewandt bist in der Disputation, dein Hof, der erleuchtet durch den (guten) Geschmack, dessen Macht unvermindert ist, erglänzt göttergleich."

---

[1] Sanskrit-Ausgabe Nr 35: Der Kâvyamâlâ, Bombay 1893; deutsch von Hermann Jacobi, Leipzig 1909. [2] S. 25 der Sanskrit-Ausgabe.

Die Redefigur stellt einen achtblättrigen Lotus dar. Mit der Silbe bhā im Fruchtboden fängt man an, liest auf dem wagerechten Blatt nach rechts, auf dem nach unten zunächst folgenden zurück zum Mittelpunkt, von dort auf dem senkrechten nach unten, wiederum auf demselben Blatte zurück in die Mitte und so den ganzen Blütenkelch herum. Ob solche Kunststücke nicht den Neid der biedern Meistersänger erwecken würden? Außerdem ist die indische Dichtkunst Meisterin im Andeuten. Das Schönste, wenigstens der eigentlich beabsichtigte Gedanke ist oft genug zwischen den Zeilen zu lesen. Die ganze Technik ist aber auch für den Leser so wichtig, daß ihm ohne deren Kenntnis die Schönheit der indischen Poesie verschlossen bleibt und daß man keinen Kommentar mit Verständnis lesen kann. Uns freilich erscheint sie oft als bloße Virtuosität, die den Geist eher töten als erwecken mußte. Nicht so in Indien. Das Versmaß stuft sich ab von dem einfachen Çlôka bis hinauf zum verwickelten Fuße der Kunstdichtung, der schöne, bezeichnende Namen trägt. Und wenn nun trotz der Dämme und Wellenbrecher die Flut der Gedanken und Gefühle mit allem Wohllaut einer herrlichen Sprache dahinrollt, so stellen solche literarische Denkmäler dem Können der Dichter ein glänzendes Zeugnis aus.

Gegensätze berühren sich auch in der indischen Literatur. Dasselbe Schrifttum, das sogar die Erotik und Galanterie zur Schablone verpflichtete, hat sich nicht dazu herbeigelassen, wirkliche Tatsachen durch die Geschichtschreibung festzuhalten und der Nachwelt zu überliefern. Hätten wir nicht die Inschriften in Tempeln, an Stupen, auf Felsen, Säulen und Kupfertafeln, legte nicht der Veda Zeugnis ab über vergangene Zeiten und Geschlechter, so wäre die Vergangenheit Indiens nur ein großes Dunkel. Auch die Biographie in unserem Sinne ist unbekannt. Was man so nennen möchte, sind meist bombastisch aufgebauschte, ums Kostgeld verfertigte Lobeshymnen des Dichters auf seinen Brotherrn. Der Held stammt per fas et nefas von Sonne oder Mond ab, ist ein Ausbund jeglicher Vollkommenheit, seine Siegeselefanten führt er bis zum Meere, der Grenze der Erde, seine Befehle tragen alle Könige der Welt aus Ehrfurcht auf ihren Häuptern u. dgl.[1]

3. Die schöne Literatur.

Von jeher hatte der Inder eine große Lust zum Fabulieren. Sie äußert sich im Märchen, in der Fabel und besonders im Epos. In der altindischen Literatur nehmen die beiden Hauptepen Mahâbhârata und Râmâyana einen viel größeren Raum ein als die Odyssee und Ilias im Griechischen. Schon der Ausdehnung nach. Das Mahâbhârata zählt ungefähr 90 000 Doppelverse, und wenn man mit der extremsten Kritik auch nur 7000 Çloken als Ur-Mahâbhârata ansehen wollte, so steht doch ziemlich fest, daß das Epos bereits im 6. Jahrhundert v. Chr. in seiner jetzigen Gestalt vorgelegen hat. Das Râmâyana hat

[1] Ein treffendes Beispiel dieser Art Literatur ist Vikramânkadêvacarita von Bilhana.

nur 24000 Doppelverse. Vom Mahâbhârata sagt Jacobi mit Recht: „Der gewaltige Umfang und der überreiche Inhalt des Mahâbhârata machen es auch dem Spezialisten unmöglich, so vertraut mit dem Werke zu werden, daß er sich jederzeit über jedes darin Rechenschaft geben könnte. Wie selbst der langjährige Einwohner einer Großstadt eines Stadtplanes nicht entraten kann, so bedarf auch der Indolog, geschweige denn ein der Sache ferner stehender Forscher eines Hilfsmittels, um sich im Mahâbhârata zurechtzufinden." [1] Und fügen wir hinzu: Wie auf dem Plane einer Großstadt Kirchen, Schulen, Regierungsgebäude, Gerichtshöfe verzeichnet sind, so findet sich auch im Mahâbhârata Mythus und „Geschichte", Philosophie und Recht behandelt. Das Epos rühmt von sich selbst: „Auf Erden gibt es keine Geschichte, die nicht auf diesem Epos beruhte, so wie der Leib nicht ohne Speise leben kann. Von diesem Bhârata leben die Dichter wie Diener, die ihr Glück machen wollen, von einem vornehmen Herrn." Aber sicher nicht im Sinne des Wortes: „Wenn Könige bauen, haben die Kärrner zu tun", da die Vorbilder im Mahâbhârata von späteren Dichtern oft viel feiner dargestellt worden sind, als das Epos es vermocht hat.

Der eigentliche Gegenstand des Riesengedichtes ist der Kampf zwischen zwei Herrscherfamilien, den Pându und den Kuru, beide Nachkommen Bhâratas. Daher der Name: Das große Gedicht von den Bhâratas. Wohl zieht sich der Gegenstand durch das ganze Werk hin, wird aber oft unterbrochen durch die fremdartigsten Gegenstände, Erzählungen, Erörterungen — unter den unwahrscheinlichsten Umständen. So steht die oben erwähnte Bhagavadgîtâ im sechsten Buche dort, wo man sie am wenigsten erwartet. Auf beiden Seiten furchtbare Heeresmassen, ungeheure Vorbereitungen sind zur Schlacht getroffen, alles starrt in Waffen, strotzt von Mut, die Hörner blasen, die Trommeln wirbeln, und — nun werden durch 625 Doppelverse hindurch philosophische Fragen erörtert mit einer Gründlichkeit und Behaglichkeit, als ob man sich in den Hallen einer athenischen Akademie befände. Wie die äußere, wird auch die innere Einheit gestört. Wir haben oben gesehen, wie in der Bhagavadgîtâ die verschiedenartigsten Grundgedanken nebeneinanderstehen; ebenso bleiben geschichtliche Widersprüche unausgeglichen. Wohl sind viele Gestalten so aus dem Rohen herausgehauen, daß sie klar und bestimmt vor uns stehen; aber oft genug sind andere wieder ins Gigantisch-Fratzenhafte hineingebildet; andere leiden an jämmerlichen Schwächen; die Taten einzelner zeigen zu sehr den Kannibalen statt des Helden. Die Reden sind häufig bramarbasierend oder ledern eintönig. Schmutzige Geschichten drücken das Ganze unnötig herunter. Einen reinen Kunstgenuß läßt das Gedicht nicht aufkommen. Alles in allem genommen muß man wohl dem ebenso harten als gerechten Urteil beipflichten: „Das Mahâbhârata als Ganzes ist ein literarisches Unding." [2]

In gewissem Sinne menschlicher und griechischer — wenn wir uns so ausdrücken dürfen —, jedenfalls anmutiger ist das Râmâyana. Die Einheit ist

---

[1] Mahâbhârata. Inhaltsangabe, Index 2c., von Hermann Jacobi, Bonn 1903, Vorwort. [2] Winternitz, Geschichte der indischen Literatur 272.

größer, die Sprache vollendeter, der Schmuck reicher als im Mahâbhârata. „Man wird zugeben müssen, daß die Poesie des Râmâyana schon weit von der naiven, volkstümlichen Epik abgewichen war, und daß wir in ihr die aufdämmernde Morgenröte der später zu so blendender Pracht sich erhebenden Kunstpoesie wahrnehmen können."[1] Mit Recht betrachtet man daher das Râmâyana als das Adikâvyam, als das erste Kunstgedicht und seinen Dichter oder Ordner als den Erzdichter. Nach der Sage soll der Verfasser Vâlmîki ursprünglich ein Straßenräuber gewesen sein, er ging aber in sich, entsagte seinem Verbrecherleben und wurde ein Einsiedler. Da wurde ihm und seinem Gedichte die Verheißung:

„Solange die Berge ragend stehn und die Flüsse zum Meere wallen,
Soll weithin das Râmâyana von Land zu Lande schallen,
Und während das Râmâyana klingt hin durch alle Zonen,
Sollst ewig glorreich du mit mir ob den drei Welten thronen."[2]

Das Versprechen ging in Erfüllung. Das Andenken an Râma und seine Gattin Sîtâ ist in Indien unsterblich. Wenn von einer Predigt des Missionärs am Ganges die Zuhörer nichts verstehen, so soll doch ihr Auge bei einem Zitat aus dem Râmâyana aufleuchten. Könige und Bauern, Kaufleute und Handwerker, adelige Frauen der Städte und ihre Zofen vom Lande kennen die Gestalten des Epos. Für die Männer ist Râma in Wort und Tat der Held; die Frauen sind stolz auf Sîtâ, das Vorbild einer treuen, tugendhaften Gattin. Überaus populär ist Râmas Bundesgenosse, der Affe Hanumant, und für die Kinderwelt der Gangeshalbinsel sind die Erzählungen von menschenfressenden Riesen und Bösen der Uhu des Westens.

Eine leichtere Tonart herrscht natürlich in den Fabeln, Märchen und Erzählungen. Sowohl die religiöse als auch die weltliche Erzählungsliteratur ist reich. Buddhisten, Jainas und Brahmanen haben das Ihrige dazu beigetragen in zahlreichen Vorgeburtsgeschichten, illustrierten Predigten, Histörchen, welche die Lebensweisheit veranschaulichen. Wohl am berühmtesten ist die Sammlung — denn eine solche ist das Buch — des Somadeva. Nicht umsonst heißt sie Kathâsaritsâgara, „Ozean der Märchenströme". Wahre Fluten von Erzählungen, unterbrochen durch Nebengeschichten, diese wieder interpoliert durch Zwischengeschichten, ergießen sich über den Leser, der in diesem Labyrinth von Personen und Handlungen den Faden verliert. Die sog. Rahmenerzählung, welche das Gefüge wenigstens in etwa zusammenhalten soll, ist wohl erst später um die Einzelheiten gelegt worden. Die fehlende Einheit des Ganzen schließt aber nicht aus, daß in manchen Bächen, die dieses Märchenmeer bilden helfen, das klare Wasser reinen Humors plätschert. Ein Fabelwerk für

[1] Das Râmâyana, Geschichte und Inhalt ꝛc., von Hermann Jacobi, Bonn 1893, 126.

[2] Die schöne Übersetzung ist von A. Baumgartner S. J. (Das Râmâyana und die Râma-Literatur der Inder, Freiburg 1894, 14), dessen Arbeiten über die indische Literatur auch in Kreisen der Sanskritisten Anerkennung gefunden haben.

Kinder nennt sich der Hitôpadeça, die angemessene Unterweisung. Das Werk gibt sich nur als einen Auszug aus dem berühmten Pantschatantra, den fünf Listen[1]. Der Hitôpadeça ist populärer in Indien, das Pantschatantra aber ist durch seine Übersetzungen das Fabelbuch der Welt geworden. Der Schalk der Menschheit spricht aus ihm. Durch eine mittelpersische, zwei syrische und eine arabische Übersetzung ist das Werk sehr früh im Abendlande bekannt geworden. Aus der hebräisch-lateinischen Übertragung wurde von Graf Eberhard I. von Württemberg eine deutsche Ausgabe veranstaltet. Manche Märchen und Fabeln, Schwänke und Schildbürgerstreiche, so unsere Jugend ergötzten, haben bereits vor vielen Jahrhunderten den großen und kleinen Kindern am Ganges und Indus das Leben erheitert.

Es wäre sehr merkwürdig, wenn ein Volk mit so volkstümlichen Gestalten wie die des Mahâbhârata und Râmâyana diese Gestalten nicht auf der Bühne hätte Fleisch und Blut annehmen lassen; es wäre noch sonderbarer, wenn ein so begabtes Volk es in der dramatischen Darstellung zu nichts gebracht hätte; das rätselhafteste aber wäre, wenn eine den Sinneseindrücken so zugängliche Nation das Theater nicht geliebt hätte. Schon im Prolog zur Çakuntalâ steht: Rings stehen die Zuhörer, ihren Sinn vor Freude gebannt, wie gemalt da[2]. Diese Aufmerksamkeit war im Stück selbst sicher nicht geringer. Aber gerade in der dramatischen Kunst zeigt sich Indien verkörpert: Gestalten, doch echte Inder, weich, unfähig, einen Knoten zu durchhauen, denn das muß immer ein deus ex machina besorgen. Handlungen, aber nichts Himmelstürmendes, die Menschheit in die Schranken Forderndes, sondern mehr Begebenheiten, eine Summe von Ereignissen. Schürzung und geniale Lösung des Knotens in einer Tragödie kennt diese Literatur kaum. Die innere und äußere Technik ist äußerst einfach. Auch in der Dramatik ist hinlänglich schablonisiert worden, so daß sich der Unterschied zwischen indischer und griechischer Poetik hier mit am deutlichsten zeigt. Helden und Heldinnen sowohl wie Handlungen werden von der Theorie in eine überlieferte oder à la Louis XV. zugeschnittene Jacke gesteckt. Glücklicherweise haben Dichter wie Kâlidâsa ihre Gestalten sich recken und über die Schablone hinauswachsen lassen. Eigentümlich ist der Gebrauch mehrerer Sprachen im Drama. Königen, Helden und Brahmanen ist das Sanskrit vorbehalten; Frauen sollen Çaurasânî reden, aber Mahârâshtrî singen — beides sind Prakritdialekte —, Schurken und Dämonen haben auch ihre eigene Sprache. Wenige indische Dramen gibt es ohne den Vita oder den Vidûshaka. Ob der erstere ein bel esprit oder Parasit sei, darüber streiten sich die Gelehrten[3]. Der letztere, der Vidûshaka,

[1] Tantra, von der Wurzel tan, ausbreiten, nach neueren Forschungen hier gleich nîti, Gebaren, Benehmen, mit einem starken Stich ins Weltgewandte, Schlaue, Verschlagene.

[2] So nach Kâlidâsas Çakuntalâ, kürzere Textform, herausgegeben von Karl Cappeller, Leipzig 1909.

[3] Sylvain Lévy (Le Théâtre indien, Paris 1890, 123) nennt den Vita bel esprit; Hermann Oldenberg in Die Literatur des alten Indiens, Berlin 1903, 268 Anm.: Parasit.

ist eine Person, die alle Stadien des menschlichen Wertes durchläuft, angefangen vom Feinschmecker bis zum selbstlosen Freund, vom Schimpfredner bis zum Moralprediger. Unter solchen Voraussetzungen ist es erklärlich, daß sich in indischen Dramen Szenen finden, die Shakespeare keine Unehre machen würden, aber auch wieder Bekenntnisse der weichsten Sinnlichkeit, einer pessimistischen Weltflucht sowohl wie rückhaltloser Lebensbejahung.

Im allgemeinen scheinen weibliche Charaktere und Rollen besser geglückt zu sein als männliche. Läßt das nicht auf die Psyche des Dichters und Volkes schließen? So steht Çakuntalâ, die Heldin des gleichnamigen Stückes, ungleich höher da als der König, den der Dichter zwar auch bedeutend veredelt und verfeinert hat. Trotzdem begreifen wir das hohe Lob, das Goethe diesem indischen Schauspiele spendete. Die Szene, worin Çakuntalâ vom Walde und den Ihrigen Abschied nimmt, zeigt ungekünstelte Gemütstiefe, rührende Innigkeit und Pietät. Çakuntalâ ist das berühmteste Stück Kâlidâsas; er selbst gilt wohl als der beste Klassiker der Sanskritbühne. Wohl ist das „Tonwägelchen", als dessen Verfasser König Çudraka genannt wird und das in Deutschland unter dem Namen Vasantasenâ auf die Bühne gekommen ist, in mancher Hinsicht vollendeter; wohl mag Bhavabhuti in seinen Werken ernster und reiner sein: sowohl die indische als auch die europäische Kritik anerkennt doch in Kâlidâsas Werken den Höhepunkt indischer Dramatik.

Kâlidâsa ist aber nicht nur als Dramatiker groß. Neben zwei kleineren Kunstepen besitzen wir von ihm noch die Meghadûta — Wolkenbote —, wohl das schönste lyrische Gedicht, das von der indischen Literatur erhalten ist. Ein Yaksha — Elf — ist in die Verbannung geschickt worden, weg von seiner Gattin, seinem Heim. Im Exil erspäht der Ärmste eine Wolke, die heimwärts zieht. Ihr vertraut er seinen Schmerz und seine Hoffnung an. Nun schwebt die Botin dahin, erschaut die Frauen auf dem Lande, die ihre Haare in Strähnen zerteilen und aufhalten, um zur Wolke aufzublinzeln, guckt in die Paläste hinein, wo die Hautevolée das Leben genossen, sieht die Stelldichein der städtischen Jugend. Das ganze Gedicht ist eine Galerie von farbenprächtigen, lebendigen, gelegentlich aber auch das üppig Lüsterne durchblicken lassenden Bildern, deren Einheitsprinzip der Sehnsuchtsschmerz und die Hoffnung des Wiedersehens ist. Der Grundton ist ruhig, elegisch, und es fragt sich, ob je ein Dichter südlich vom Himalaja mit größerer Kunst und weniger Künstlichkeit, mit wahrerer Empfindung und weniger Lüsternheit einen ähnlichen Gegenstand behandelt habe. Echte Lyrik durchströmt das Ganze, verkündet in einer unübertroffenen Sprache.

Amaru und Bhartrihari sind die ersten Vertreter einer zwar vorwiegend erotischen Spruchpoesie, die aber bedeutend schlimmer sein könnte. Besonders Amaru wandelt sein Thema in unermüdlichen Wiederholungen ab. Kein Wunder, daß man von ihm sagte, er sei früher hundertmal als Frau wiedergeboren worden und habe als Dichter seine früheren Erinnerungen niedergelegt. Mit gutem Humor weiß er verzwickte Lagen zu schildern, wohinein der Leichtsinn die Beteiligten gebracht. In den meisten dieser Sprüche geschieht nichts Neues oder überhaupt gar nichts;

die Kunst liegt in der Unerschöpflichkeit der Behandlung eines alten Stoffes. Unter dem Namen Bhartriharis, des zweiten großen Spruchdichters von Indien, sind uns drei Çatakas, Hunderte von Sprüchen überliefert, welche die drei Motive im Leben eines Durchschnittsinders der oberen Klassen behandeln: kāma, artha und dharma, deutsch vielleicht am besten mit Leidenschaft, Genuß und Reue wiedergegeben. Es scheint, daß in diesem Dichter zwei Menschen miteinander zeitlebens Krieg führten. Er sagt: Hast alles Wünschens Überschwang du erreicht — und dann? Hast auf der Feinde Haupt du den Fuß gesetzt — und dann? Gabst deinen Freunden Reichtum und Macht zum Lohn — und dann? Währt Leib und Leben tausend Äonen lang — und dann? Neben diesem Seufzer des Weltschmerzes der heiterste, von keinem Gewissensbedenken gehemmte Lebensgenuß. Es zieht ihn mächtig zur schrecklichsten Kasteiung im Dienste Çivas, aber ebenso fest fesseln ihn die Welt und ihre Freuden. I-tsing, ein chinesischer Buddhist, der im 7. Jahrhundert n. Chr. Indien bereiste, erzählt von Bhartrihari, daß er siebenmal Mönch, aber ebenso oft seinem Berufe untreu geworden. Da er sich selbst kannte, ließ er beim Eintritte ins Kloster den Wagen vor dem Tore halten für den Augenblick, wann ihm Kutte und Kloster und Kasteiung wieder leid geworden. — Nach Jahrhunderten ragt noch ein Melodrama aus der Mittelmäßigkeit der Lyrik heraus. Es ist die Gîtagovinda des Jayadeva. In formeller Hinsicht ist das Gedicht unvergleichlich. Nicht genug, daß der Dichter seine Gedanken in die künstlichen Metren gießt; hier findet auch der sonst spärlich verwendete Reim ausgiebigen Gebrauch. Man hat versucht, den Inhalt des Gedichtes, die Liebe Krishnas zu einem Hirtenmädchen, mystisch zu deuten und mit dem Christentum in Verbindung zu bringen. Es ist nicht leicht zu sagen, welches Unterfangen das verfehltere sei.

Wir haben unsern Rundgang vollendet. Die Erzeugnisse der sog. indischen Renaissance unter Kâlidâsa, des Mittelalters vor ihm und des Altertums der Weden haben wir kurz betrachtet. Von grauer Vorzeit bis in die neuesten Epochen hinein führte uns der Weg. Angesichts seiner literarischen Leistungen kann das arische Volk in Indien sagen, daß es nicht umsonst gelebt, daß es ein monumentum aere perennius errichtet habe. In ihrem Schrifttum hat sich diese Nation nach Raum und Zeit ins Riesenhafte hinein ausgedehnt und ein glänzendes Zeugnis ihrer Allseitigkeit abgelegt. Freilich, uns kommt die deutsche Lyrik natürlicher und edler vor als die indische. Aber unterläuft in diesem Urteil kein parti pris? Die Gangeshalbinsel hat keinen Sophokles oder Shakespeare hervorgebracht; aber ist Kâlidâsa nicht ein großer i n d i s c h e r Dramatiker? Wohl hat die indische Literatur vielfach Pfade eingeschlagen, die im Sande verliefen oder in einem Sumpfe endigten; aber sind denn andere Literaturen nicht auch entartet? Der Arier in Vorderindien hat unter den gegebenen günstigen und ungünstigen Bedingungen das Menschenmögliche geleistet. Wohl grinsen uns aus der Literatur oft die schrecklichen Götterbilder an; es überwuchert die Phantasie und drängt den Verstand aus seinem Rechte; der Sinn für vornehmes Ebenmaß geht manchmal ab; es lodert die Flamme der Leidenschaft ungelöscht auf: aber es gibt doch

auch kaum eine große Frage, an die sich der Inder nicht mit allem Ernste und allen Mitteln herangemacht. Vom Himmel durch die Welt zur Hölle schweift sein Blick, und über Sterblichkeit und Vergänglichkeit hinweg sucht er den ruhenden Pol in der Erscheinungen Flucht. Daß keiner diesen einen, ewigen, unveränderlichen Angelpunkt menschlichen Bewegens, geschöpflichen Werdens und Vergehens gefunden, ja daß vor die flimmernden Sterne der Uroffenbarung noch ein Pantheon hingebaut worden: wer will dafür den Inder mehr verantwortlich machen als seine ebenso begabten Stammesbrüder in Griechenland und Rom? Das nächtliche Licht der Uroffenbarung und der Vernunft ist verdunkelt; das helle Tagesgestirn der übernatürlichen Offenbarung im Evangelium des Gottessohnes, das Licht der wahren Kultur und stetigen Fortschrittes ist noch nicht aufgegangen. Ex occidente lux.

Robert Zimmermann S. J.

Rezensionen.

Die Eucharistielehre des hl. Cyrill von Alexandrien. Von Dr **Adolf Struckmann.** 8° (XVI u. 170) Paderborn 1910, Schöningh. *M* 5.—

Dr Struckmann hat schon früher in einer tüchtigen Arbeit die Eucharistielehre der vornizänischen Zeit dargestellt [1]. In vorliegender Schrift bietet er uns eine eingehende und gründliche Untersuchung über einen der hervorragendsten Zeugen für die katholische Lehre vom allerheiligsten Sakrament im 5. Jahrhundert. Der hl. Cyrill von Alexandrien zählt neben dem hl. Chrysostomus und dem hl. Cyrill von Jerusalem zu jenen griechischen Kirchenvätern, die in ganz vorzüglichem Sinne den Namen eucharistische Lehrer verdienen. So häufig, so klar, so begeistert wie er haben nur wenige über diesen erhabenen Gegenstand geredet.

Nach den Darstellungen nichtkatholischer Gelehrten rang in der alten Kirche eine rein geistige oder dynamische Auffassung der Gegenwart Christi im Altarssakrament mit einer mehr stofflichen oder körperlichen um die Vorherrschaft und nur nach langen Kämpfen hat letztere sich siegreich behauptet. Selbst Cyrill soll spiritualistisch-dynamisch gestimmt gewesen sein.

Tatsächlich ist nach der beständigen Lehre der Kirche in der Eucharistie so gut wie in jedem andern Sakrament ein körperlicher und ein geistiger Bestandteil zu unterscheiden. Auch im Altarssakramente haben wir ein sichtbares Zeichen einer unsichtbaren Gnade; auch hier ist der Zweck ein geistiger, der Zuwachs an Heiligkeit; auch hier nützt der rein materielle Gebrauch nichts, sondern der Geist ist's, der lebendig macht. Wohl ist nach der Lehre des Konzils von Trient (sess. 13, c. 1) Christus in der Eucharistie wahrhaft, wirklich und wesentlich zugegen; aber das Konzil lehrt auch (sess. 13, c. 8), daß das Sakrament rein körperlich, rein geistig und sowohl körperlich wie geistig empfangen werden könne, daß der rein körperliche oder sakramentale Empfang keinen Nutzen bringe, daß endlich die Eucharistie ein Symbol der kirchlichen Einheit, Liebe und Eintracht sei. All diese Erwägungen finden sich auch bei den heiligen Vätern. Sobald aber ein heiliger Vater mit Entschiedenheit betont, daß selbst das höchste aller Sakramente geistig erfaßt und behandelt werden müsse, wenn es seiner Bedeutung und seinem Zweck entsprechen solle, dann sind die Gegner der Lehre von der wirklichen Gegenwart Christi sofort mit dem Schluß bereit: Dieser Kirchenvater trägt eine rein spiritualistische Lehre über die Eucharistie vor.

[1] Die Gegenwart Christi in der heiligen Eucharistie nach den schriftlichen Quellen der vornizänischen Zeit, Wien 1905. Vgl. diese Zeitschrift LXX 568.

Da auch Cyrill diesem Geschick nicht entgangen ist, so war es sehr angebracht und verdienstlich, an ihm als an einem klassischen Beispiele derartige Auslegungskünste einmal zu beleuchten. Glücklicherweise hat Struckmann sich nicht auf weitläufige Polemik eingelassen. Es genügt, die Aussprüche des Heiligen zusammenzustellen und, wo nötig, zu erläutern, um die Wahrheit vor Entstellungen und Verdrehungen zu sichern. Wäre das Büchlein in rein apologetischer Absicht geschrieben, dann hätte es sich natürlich empfohlen, die klarsten und unzweideutigen Stellen vorauszuschicken und diese dann zur Erklärung der dunkeln und schwierigen zu benutzen. Aber der Verfasser ließ sich zunächst von geschichtlichen Gesichtspunkten leiten und durchforschte die Schriften Cyrills nach der Ordnung ihres Entstehens. So kommt es, daß jene Werke, in denen der Eucharistie mehr gelegentlich Erwähnung geschieht, zuerst dem Leser vorgeführt werden. Es sind das hauptsächlich Kommentare zum Alten Testamente. Die Kommentare zum Neuen Testament, die Schriften gegen Nestorius und ähnliche Werke, in denen eigens von der Eucharistie gehandelt wird, folgen erst später und damit auch die durchschlagendsten Beweise. Vorausgeschickt wird eine kurze Darstellung der Lehre über die Eucharistie, wie sie sich in den Schriften der übrigen Alexandriner jener Zeit findet: Serapion, Athanasius, Theophilus, Makarius, denen in einem Anhang (S. 162 ff) das dritte der 1907 bei Assiut in Oberägypten gefundenen Fragmente beigefügt wird. Den Schluß bildet die „Gesamtdarstellung der Eucharistielehre des hl. Cyrill" (S. 139 ff), aus der unwidersprechlich hervorgeht, daß der Heilige das kirchliche Dogma gerade so verstanden hat, wie wir es heutzutage verstehen, unbeschadet der Fortentwicklung der Lehre, die hier wie bei andern Dogmen stattgefunden hat. Die Worte des hl. Cyrill werden im Texte deutsch, unter dem Texte griechisch gegeben, so daß überall eine Kontrolle möglich ist. Cyrill zu übersetzen, ist nicht gerade leicht. Zuweilen möchte man eine etwas andere Übersetzung wünschen, da Dr Struckmann sich zu ängstlich bemüht hat, möglichst wörtlich zu übersetzen.

Ich greife aufs Geratewohl ein Beispiel aus dem Johanneskommentar (l. 10. c. 2) heraus. Nach Anführung der Worte 1 Kor 6, 15 und Jo 6, 56 fährt Cyrill gemäß der Übersetzung fort: „Hier ist es wahrlich gar sehr der Mühe wert, darauf zu achten, daß Christus nicht durch einen gewissen Zustand allein, der in der Vorstellung gedacht ist, in uns gegenwärtig zu sein lehrt, sondern vielmehr durch physische Anteilnahme. Wie nämlich, wenn jemand Wachs mit anderem Wachs vermischt und durch Feuer miteinander verschmilzt, die Materie beider zu einem Gewissen verarbeitet wird, so wird durch die Teilnahme am Leibe Christi und an seinem kostbaren Blute er selbst in uns, wir aber umgekehrt wieder in ihm verbunden" (S. 71). Man wird zugeben, daß das weder sehr klar noch sehr deutsch klingt. Ich möchte darum folgende Übersetzung vorschlagen: „Dabei ist sehr zu beachten, daß Christus sagt, er werde nicht bloß in uns sein durch das Verhältnis der Zuneigung, sondern vielmehr durch die Teilnahme an seiner Natur. Denn wie, wenn man ein Stück Wachs zu einem andern fügt und am Feuer schmilzt, aus beiden eins wird, so werden wir durch den Empfang des

Leibes und kostbaren Blutes Christi in ihm eins, er in uns und wir hinwiederum in ihm." Κατὰ σχέσιν und κατὰ φύσιν, σχετικῶς und φυσικῶς, συνάφεια σχετική und μέθεξις φυσική und verwandte Ausdrücke haben bei Cyrill einen ganz bestimmten Sinn und bezeichnen den Unterschied zwischen bloß moralischer und physischer Vereinigung. So auch in dem Satz: Οὐ κατὰ σχέσιν τινὰ μόνην τὴν ἐν διαθέσει νοουμένην ἐν ἡμῖν ἔσεσθαί φησιν ὁ Χριστός, ἀλλὰ καὶ κατὰ μέθεξιν ἤτοι φυσικήν. Σχέσις heißt hier im Gegensatz zu μέθεξις φυσική moralisches Verhältnis. Dies wird näher bestimmt durch ἡ ἐνδιαθέσει νοουμένη. Διάθεσις ist nicht Vorstellung, sondern, wie das lateinische dispositio, Ordnung, dann aber auch Hinordnung, Zuneigung zu jemand. Νοουμένη bleibt wohl am besten unübersetzt; denn „das in Zuneigung erkannte Verhältnis" geht nicht. Eher ginge noch: „das in Zuneigung bestehende Verhältnis", aber einfacher ist: „das Verhältnis der Zuneigung". Der lateinische Übersetzer gibt den Sinn ganz richtig: Christum non dicere se dumtaxat in nobis futurum secundum relationem quamdam affectualem, sed et per participationem naturalem. Deutsch kann man den Satz füglich so wiedergeben: „Christus sagt, er werde (bei der heiligen Kommunion) nicht nur der Liebe nach in uns gegenwärtig sein, sondern auch seiner Wesenheit nach." Dies eine Beispiel mag genügen.

Dr Struckmann darf überzeugt sein, daß seine Schrift vielen eine willkommene Gabe ist, und daß viele mit ihm wünschen, Gott möge ihm Kraft und Zeit zu weiteren Arbeiten über den gleichen Gegenstand verleihen.

Christian Pesch S. J.

La théologie de Bellarmin. Par ***J. de la Servière*** S. J. [Bibliothèque de théologie historique publiée sous la direction des professeurs de théologie à l'Institut catholique de Paris.] 8⁰ (XXVIII u. 764) Paris 1908, Beauchesne & Cie. *M* 8.—

An Verdiensten um das katholische Deutschland werden wenige Gelehrte Bellarmin gleichkommen, sehr wenige und vielleicht niemand ihn übertreffen. Zwar beschränkte sich der Einfluß des großen Kontroversisten nicht auf Deutschland. Auch England errichtete einen Lehrstuhl zu seiner Widerlegung, auch ein hl. Franz von Sales nahm als einziges wissenschaftliches Werk seinen Bellarmin mit, als er zur Missionierung des Chablais auszog. Aber auf deutschem Boden, in Ingolstadt, ließ doch Bellarmin seine Kontroversen zuerst drucken, in Deutschland erschien etwa die Hälfte der 25 Ausgaben, welche die mächtigen drei Folianten bis Ende des 17. Jahrhunderts erlebten; und wenn viele bereits verlorene Gebiete Deutschlands für die alte Kirche wiedergewonnen wurden, so wären diese Erfolge kaum denkbar gewesen ohne die wissenschaftliche Grundlage, die vor allem Bellarmin der Gegenreformation geschaffen hatte. Denn mochten auch vor ihm schon viele andere Theologen die neuen Religionsideen des 16. Jahrhunderts eben als Neuerungen erwiesen haben, so hatte sie sich doch im großen Ganzen auf die Kontroverse über

die Heilige Schrift und die Kirche beschränkt; Bellarmin dagegen behandelte zuerst das ganze Gebiet der strittigen Glaubenspunkte, und was mehr ist, er behandelte jeden einzelnen Punkt in jener kurzen, scharfen, klaren Art, welche den Inhalt ganzer Abhandlungen auf einen verhältnismäßig kurzen Raum zusammendrängt und die Gegensätze, Einwürfe, Beweisgründe klar hervortreten läßt. Als bedeutendster der Kontroversisten gegen den Protestantismus ist er denn auch allgemein anerkannt. Wenn nach ihm ein Stapleton einzelne Fragen noch tiefer und gründlicher erörterte, ein du Perron an umfassender und sicherer Kenntnis der Kirchenväter Bellarmin übertraf, so haben sie doch auf seiner Grundlage weiter gebaut. Wenn nach Bellarmins Tod wenigstens im praktischen Gebrauch seine umfangreichen Folianten durch die Auszüge verdrängt wurden, in denen namentlich Becanus das ganze Gebiet der Kontroversen in noch schärferer und kürzerer Form bearbeitete, so waren das eben Auszüge, in denen Bellarmins Gedanken zum Ausdruck kamen und weiterlebten. Namentlich in Deutschland, wo man seiner am meisten bedurfte, behielt deshalb Bellarmin bis Ende des 18. Jahrhunderts unbestritten die Herrschaft auf dem Gebiete der Kontroverse.

Bellarmin verdiente daher in unserer Zeit des dogmengeschichtlichen Interesses schon seiner geschichtlichen Bedeutung wegen, daß man seiner Gedankenarbeit eine ausführliche Darstellung widmete. Dazu ist seine Bedeutung nicht eine rein geschichtliche. Mochte die traurige Zeit der Aufklärung meinen, mit den übrigen Leistungen der katholischen Vorzeit auch ihn, und namentlich ihn, zu den Toten werfen zu können, so ist doch sein Mühen und Streben für die Theologie unverloren. Manche Beweise der Dogmatik werden im wesentlichen noch heute in der Form vorgetragen, die er ihnen gegeben hat, und daß es unter Umständen sich sehr wohl lohnen kann, die Folianten Bellarmins selbst für streitige Fragen nachzuschlagen, dafür bieten die in Deutschland nicht ohne Leidenschaft geführten Verhandlungen über die Fragen der Konzilsberufung und Konzilsbestätigung ein schlagendes Beispiel. Man brachte Schwierigkeiten vor, die man für neu hielt, obschon sie bei Bellarmin schon zu finden sind. Man meinte Tatsachen aus dogmatischen Bedenken leugnen zu müssen, die Bellarmin schon zugegeben hatte. Man versuchte Lösungen von Schwierigkeiten, ohne zu beachten, daß bei Bellarmin eine Lösung längst gegeben war, welche die Theologen zwei Jahrhunderte lang befriedigt hatte und später nicht etwa widerlegt oder ersetzt, sondern nur vergessen wurde.

Die vorliegende Arbeit unterrichtet in einer Einleitung kurz über Bellarmins wissenschaftliche Laufbahn und über die Umstände, welche ihn zur Abfassung seiner Schriften drängten. Die nun folgende Übersicht über die Lehre Bellarmins hält sich an die Ordnung seiner „Kontroversen", doch sind natürlich nicht alle Unterabteilungen Bellarmins auch äußerlich hervorgehoben, sondern eine mehr zusammenfassende Darstellung wird vorgezogen. Auf eine Kritik der Beweise Bellarmins aus der Heiligen Schrift und den Vätern wird verzichtet; es sind diese Beweise nur kurz verzeichnet, so daß das Hauptgewicht auf die Argumente aus inneren Gründen fällt. Diese sind dann auch sorgfältig wiedergegeben, bei besonders wichtigen oder

interessanten Stellen auch Bellarmins eigene Worte in Anmerkungen mitgeteilt, in denen die Fundorte für die Zitate Bellarmins aus Schrift und Vätern, wie aus Calvin und Luther genau angegeben werden. Manchmal wird auch auf die Geschichte der Lehre Bellarmins hingewiesen, namentlich in den Punkten, in welchen der große Kontroversist bei den Gallikanern Anstoß erregte oder von ihnen mißverstanden und mißbraucht wurde. Bekanntlich gaben ja einige Bemerkungen Bellarmins 1754 der französischen Regierung Anlaß, gegen den Fortgang seiner Seligsprechung Einspruch zu erheben. Die öfter mißverstandene Stellung Bellarmins in den Streitigkeiten über die Gnadenlehre findet besonders sorgfältige Behandlung. Ein Schlußkapitel versucht Bellarmin als Theologen zu würdigen. Er hat nicht alles selbst gefunden, was er vorträgt, er war vielmehr in erster Linie ein architektonisches Genie, das die von andern vorbereiteten einzelnen Steine zu einem großartigen Bau zusammenfügte. Ehrlich und genau stellt er die Lehre seiner Gegner dar, obschon er natürlich aus dieser Lehre nur die Punkte herausgreift, die er bekämpfen muß. Im ganzen ist seine Verteidigung der katholischen Wahrheit durchaus siegreich, wenn auch allerdings nicht jeder einzelne Beweis aus der Heiligen Schrift oder den Vätern der Kritik standhielt.

Den Zweck, den der Verfasser bei seiner mühsamen Studie sich vorsetzte, hat er voll und ganz erreicht. Wer Bellarmins Lebensarbeit und Bedeutung kennen lernen oder sich über einen einzelnen Punkt seiner Lehre unterrichten will, wird sein Buch mit Nutzen zu Rate ziehen. — Aufgefallen ist uns (S. 89) das Geständnis, einen von Bellarmin zitierten Text aus Origenes nicht haben finden zu können. Der Text steht in der Tat in des Origenes Kommentar zum Römerbrief l. 5, n. 10 (Migne, Patr. graec. XIV 1033). **C. A. Kneller** S. J.

Lehrbuch der Moraltheologie. Von Dr **Franz M. Schindler**, Professor an der k. k. Universität in Wien. gr. 8° Wien 1907—1910, Opitz' Nachf.

I. Band. (VIII u. 312) *K.* 6.50 II. Band, 1. Teil. (VIII u. 364) *K.* 7.— II. Band, 2. Teil. (VI u. 365—825) *K.* 7.—

Für eine in gut lesbarem Deutsch geschriebene Moraltheologie war neben den rühmlich bekannten Lehrbüchern von Pruner, Simar, Göpfert und Koch immer noch Raum, weil sowohl die für den Lehrvortrag verfügbare Zeit als auch die Abgrenzung des Faches gegen Dogmatik, Pastoral- und Kirchenrecht je nach Ländern und Anstalten verschieden ist. Daher muß die Vollendung dieses eigenartigen und sehr bedeutenden Werkes, dessen erster Band schon 1907 erschien, mit Freuden begrüßt werden. Aus den angekündigten zwei Bänden sind praktisch drei geworden, denn jeder der beiden Teile des zweiten Bandes übertrifft den ersten an Umfang, und das ist ganz in der Ordnung, weil nur so das Verhältnis zwischen allgemeiner und spezieller Moral gewahrt bleibt.

Der erste Band beginnt mit einem Abschnitt über das Endziel des Menschen der zwar auch der Dogmatik angehört, aber in einer wissenschaftlichen Moral schwer

entbehrt werden kann. Tatsächlich rühren manche Schwächen und Unklarheiten, die z. B. gewissen Apologien der katholischen Sittenlehre gegenüber den Angriffen des modernen Rationalismus und Unglaubens anhaften, daher, daß man die übernatürliche Bestimmung des Menschen (in theologischem Sinn) zu wenig hervorhebt. Dr Schindler legt darauf mit Recht großen Nachdruck. Außerdem möchten wir im ersten Teil noch besonders die ebenso gründliche wie klare und überzeugende Behandlung des Probabilismus hervorheben. Auch mit den kategorischen Sätzen: „Die Pflichtenkollision kann stets nur eine scheinbare sein" (S. 228), und: „Daß es reine Strafgesetze im menschlichen Recht geben kann, unterliegt keinem Zweifel" (S. 176), wird man einverstanden sein müssen.

Mit dem zweiten Band beginnt dann die Darstellung der speziellen Moral. Was sich auf Spendung und Verwaltung der heiligen Sakramente, auf die kirchlichen Ehegesetze und auf Kirchenstrafen bezieht, ist als Gegenstand der Pastoraltheologie und des kanonischen Rechts ausgeschieden. Dafür ist in diesem zweiten Band die Lehre von den christlichen Tugenden (Glaube, Hoffnung, Liebe, Gottesverehrung) auch dogmatisch um so gründlicher behandelt. Über den Empfang der Gnadenmittel wird nur so weit gesprochen, als er zur Förderung des christlichen Tugendlebens für alle Stände von Wichtigkeit ist.

Moderne Protestanten pflegen es als ein Horrendum der „Jesuitenmoral" zu empfinden, daß darin von Pflichten der christlichen „Selbstliebe" die Rede sei. Man darf gespannt sein, ob sie auch den Verfasser dieses Werkes wegen der gründlichen und schönen Worte, die er der Tugend der Selbstliebe widmet, zu einem Jesuiten und Förderer des „Egoismus" stempeln werden!

Der Glanzpunkt des Schindlerschen Werkes dürfte im dritten Teile (2. Teil des 2. Bandes liegen, der auch äußerlich die andern an Umfang übertrifft und „das christliche Leben in Rücksicht auf den Nächsten" zum Gegenstande hat. Es ist also vorwiegend die Tugend der Gerechtigkeit im engeren Sinn, welche da zur Darstellung kommt; und diese Darstellung darf wohl als Meisterstück betrachtet werden. In der Behandlung der ausgleichenden Gerechtigkeit haben die katholischen Moralisten von alters her weitgehende Rücksicht auf das positive bürgerliche Gesetz nehmen zu müssen geglaubt. Unser Verfasser folgt ihnen darin mit Recht, und es fällt auf den ersten Blick in die Augen, wie gewissenhaft neben der theologischen und naturrechtlichen Entwicklung der Eigentums- und Vertragsverhältnisse auch die zugehörigen bürgerlichen Rechtsbestimmungen sowohl des Deutschen Reichs als Österreichs verzeichnet und gewürdigt werden. Das ist ja eben der Punkt, wo ein deutsch geschriebenes Lehrbuch sich von einem lateinischen unterscheiden darf und soll, daß es auf die Erfordernisse deutscher Länder gebührende Rücksicht nehme; und daß ein Wiener Universitätsprofessor auf den Kaiserstaat und seine Gesetzgebung sein besonderes Augenmerk richte, ist ebenso Recht und Pflicht für ihn. Dieser Aufgabe hat sich Dr Schindler mit mühsamer Sorgfalt unterzogen und schon damit seinem Werke die Daseinsberechtigung vollauf gesichert. Wir beglückwünschen das katholische Österreich und besonders seinen Klerus zu dieser stattlichen und gehaltvollen Gabe, die ihr gelehrter Landsmann ihnen und uns zum Geschenke macht. Auf den ersten Blick ist zwar weder an der Methode noch am Lehrinhalt des Werkes

viel von Neuheit der Ergebnisse oder von Originalität der Lehrweise wahrzunehmen: Der Verfasser ist in beiden Stücken konservativ, weil er katholisch ist. Die katholische Sittenlehre aber braucht nicht erst entdeckt oder erfunden zu werden. Was not tut, und worin dem wissenschaftlichen Fortschritt ein weiter Spielraum offen steht, das ist eine klare, gründliche und allseitige Beweisführung mit wirksamer Antwort auf die landläufigen Einwendungen und eine möglichst umfassende Rücksichtnahme auf die Verhältnisse der Neuzeit mit ihren eigenartigen Fragen an den Berater des christlichen Gewissens. Hierauf hat denn auch Dr Schindler seinen ganzen Fleiß verwandt und es ist eine Freude, seiner sorgfältigen Begriffsbestimmung, der lichten und bestimmten Fassung des Standes der Frage und der gründlichen Beweisführung zu folgen. Wo in nebensächlichen Dingen verschiedene Ansichten bestehen, gibt er seine Lösung bestimmt und besonnen, ohne zu verschweigen, daß andere anderer Meinung sind. Der gelehrte Apparat an Literaturnachweisen ist nicht umfangreich, aber ungemein sorgfältig und mit gutem Urteil ausgewählt, so daß man wirklich „aus der älteren Literatur das Hervorragendste, aus der neueren alles Bedeutendere" kennen lernt, wie es das Vorwort verspricht.

Die Ausstattung ist gut und der Druck gewissenhaft besorgt, einige kleine Ungenauigkeiten (z. B. in Schreibung von Namen) fallen nicht ins Gewicht. Das Versehen errores Iansenistarum statt casuistarum (S. 260 und öfter) kommt auf Rechnung der benutzten Vorlage.

Daß auch sachlich da und dort ein Satz zu allgemein lautet oder sonst anfechtbar scheint, ist bei einem solchen Werk fast selbstverständlich. Mit dem Satze z. B. „Der positive Unglaube ist die größte Todsünde überhaupt" (II 54) wäre zu vergleichen: odium Dei maius est peccatum quam infidelitas (S. Thom. 2, 2, q. 34, a. 2 ad 2).

In der Lehre von der Pflicht der Wahrhaftigkeit vertritt Schindler mit der großen Mehrzahl der Theologen die strenge Forderung des hl. Augustin mit der Besonderheit, daß er von einem inneren Vorbehalt im Unterschied von der eigentlichen Amphibolie (Zweideutigkeit) nichts wissen will. Er gestattet zur Wahrung eines pflichtmäßigen Geheimnisses nur solche Wendungen, die entweder an sich zweideutig, doppelsinnig, oder durch die obwaltenden Umstände „dem Angesprochenen" in ihrem von der natürlichen und ursprünglichen Bedeutung verschiedenen Sinn erkennbar sind. Das wird sich aber nicht durchführen lassen, denn so würde die Erfüllung einer so wichtigen Pflicht und die Wahrung eines so wesentlichen Rechtes, wie die Verschwiegenheit ist, von einem Maß von Schlauheit und Geistesgegenwart abhängig gemacht, das nicht jedem jederzeit zur Verfügung steht. Ferner wäre die sichere Wahrung des Geheimnisses kaum möglich in Fällen, wo der Gegenpart ohne Gefahr des Verrats gar nicht merken darf, daß man etwas zu verbergen hat. Wenn man im gewöhnlichen Leben eine solche Antwort, welche nicht mehr „zweideutig" im oben geschilderten Sinn ist, Lüge (Notlüge) nennt, so ist das nicht schlimmer als wenn der gemeine Mann und sogar manche Theologen von Diebstahl reden, der in äußersten Notfällen erlaubt sei. Dabei bleibt immer noch ein wesentlicher Unterschied zwischen der Gestattung eines solchen nicht rein mentalen Vorbehaltes und der Lehre, daß in Notfällen einfachhin Unwahrheit (falsiloquium, Notwehrlüge) erlaubt sei. Doch dies gehört nicht mehr hierher.

Anerkennung verdient noch die gut besorgte Sprache, welche das Buch auch zum Privatstudium empfiehlt. Mundartliche Besonderheiten oder allzu gewagte Verdeutschungen sind uns kaum aufgefallen, wenn man nicht die „Gänze" (II 415) oder das „verungültigende" (I 173) Gesetz dahin rechnen will.

Was sonst noch an kleinen Schönheitsfehlern aufzustöbern wäre, wird bei neuen Auflagen, die nicht ausbleiben werden, leicht zu glätten sein. Jedenfalls verdient das Werk eine ebenso günstige Aufnahme, wie das frühere Buch des Verfassers: „Die soziale Frage der Gegenwart" sie gefunden hat (vgl. diese Zeitschrift LXX 467 u. LXXV 455). Auch gebildeten Laien wird sein Studium Förderung und Genuß bereiten.

Matthias Reichmann S. J.

Die Einnahmen der Apostolischen Kammer unter Johann XXII. I. Teil: Darstellung. II. Teil: Quellen. Von **Emil Göller.** [Vatikanische Quellen zur Geschichte der päpstlichen Hof- und Finanzverwaltung (1316—1378), I.] Lex.-8⁰ (XVI u. 134* u. 782) Paderborn 1910, Schöningh. *M* 34.—

Das Werk ist ein wissenschaftliches im strengen Sinn und wendet sich ausschließlich an Männer vom Fach. Auf eine orientierende Einleitung voll reicher Aufschlüsse über den Befund der Quellen wie den bisherigen Verlauf der Forschung, unter scharfer Scheidung des bisher Bekannten von dem neu aus den Quellen Gewonnenen, folgen 700 Seiten Quellenedition und Quellenauszüge, alles mit dem ganzen Aufgebot der heute geforderten wissenschaftlichen Genauigkeit. Schon die Natur der zum Abdruck gebrachten Materialien — Rechnungsablagen und Quittungen — aber auch Umfang und Preis lassen erkennen, daß es auf eine Anziehung weiterer Leserkreise nicht abgesehen ist. Und doch wieder kommt dem Hervortreten dieses Bandes eine solche Bedeutsamkeit zu, daß es die Aufmerksamkeit der breiten Öffentlichkeit wohl verdient.

Als Dr Gottlob 1889 mit seinem Werke „Aus der Camera Apostolica" zum ersten Male das hier in Betracht kommende Gebiet zu rekognoszieren unternommen hatte, schrieb bei Würdigung der geleisteten Arbeit P. Franz Ehrle S. J. in den Stimmen aus Maria-Laach (XXXIX 302): „Das Buch beschäftigt sich mit einem Kapitel der Geschichte des Papsttums und der Kirche, das erst noch zu schreiben ist, an dessen Stelle noch immer eine weite Lücke klafft. Es fehlt uns bislang eine Geschichte der päpstlichen Hofhaltung und des päpstlichen Finanzwesens." Wenn heute schon, nach erst 20 Jahren, ein Unternehmen möglich geworden ist, wie das durch vorliegenden Band so glänzend inaugurierte, so zeigt dies, daß wir rasch und um ein großes Stück vorangekommen sind. Ohne die Verdienste ausländischer Forscher ungerecht in Schatten zu stellen, dürfen wir dabei der Tatsache uns freuen, daß gerade katholische Gelehrte Deutschlands es waren, die durch unverdrossene Arbeit den mühsamen, wenig einladenden Weg gebahnt haben. Für immer wird es der Ruhm Dr Gottlobs bleiben, daß er, schon wenige Jahre nach der Eröffnung des Vatikanischen Archivs durch Leo XIII.,

als der erste unter den Deutschen auf die Reichhaltigkeit der päpstlichen Kammerbände die Blicke gelenkt, Gliederung und Tätigkeit der Apostolischen Kammer der Kenntnis näher gebracht, die Wichtigkeit dieser päpstlichen Behörde für die Geschichtsforschung klargestellt hat. Weiter führten dann die großen und tüchtigen Arbeiten von Msgre J. P. Kirsch (in mehreren Bänden der „Quellen und Forschungen"), der mit richtigem Blick die Finanzverwaltung Johanns XXII. zum Ausgangspunkt der Forschung wählte, aber aus praktischen Gründen dieselbe auf die Länder deutscher Zunge einzuschränken für gut fand. Neben ihm haben mehrere der gediegenen Arbeiten Dr Sägmüllers dieses Gebiet berührt und die Kenntnis um ein Gutes gefördert. P. Leo König S. J. (Die päpstliche Kammer unter Klemens V. und Johann XXII. 1894) hat das Verdienst, die Kontinuität, die organisch fortschreitende Entwicklung auch im Finanzwesen der Päpste außer Zweifel gestellt zu haben. Er erbrachte den Nachweis, daß das Pontifikat Johanns XXII. für Steuerverwaltung und Finanzwesen der Kirche zwar einen bedeutenden Fortschritt anzeige, aber keineswegs einen Systemwechsel, einen Bruch mit der Vergangenheit bedeute, wie vielmehr schon unter Klemens V., ja unter Bonifaz VIII. das Kammersystem zu Recht bestanden habe, das ehedem der avignonesischen Periode als eigentümlich erachtet wurde. Einer andern Beobachtung, die vieles für sich zu haben scheint, hat Kirsch Eingang verschafft. Mehrere der kirchlichen Besteuerungsarten, wie sie in der avignonesischen Periode deutlich in die Erscheinung treten (Spolienrecht, Interkalarfrüchte, Erträgnisse des ersten Jahres) bringt er in Zusammenhang mit dem, was vor alters Könige und weltliche Herren den Geistlichen ihres Gebietes oder ihres Patronates gegenüber als Gewohnheitsrecht in Anspruch nahmen, und was naturgemäß auf den Papst überging, sobald dieser die Verleihung sich allein vorbehielt.

Auf diesen Pionierarbeiten seiner Vorgänger fußend, hat Göller nicht nur alles nochmals kritisch nachgeprüft, sondern ist auch nach allen Richtungen weiter vorgedrungen und hat so rüstig und solide aufgebaut, daß man sagen darf, er habe bereits Abschließendes geleistet. Nicht eine einzelne Kategorie der Kammerbände, sondern alle in ihrer Gesamtheit, jeder nach seinem besondern Zweck und Inhalt, liegen vor ihm offen, die ganze Sammlung, soweit noch vorhanden, hat er durchgearbeitet und gibt den vollen Text wieder und selbst für die verlorenen weiß er Ersatz zu bieten durch Fragmente, Quittungen, Breven und urkundliche Nachweise verschiedener Art, die er nach Tausenden für seine Zwecke heranzuziehen wußte. Er hat für das Pontifikat Johanns XXII. nahezu das vollständige Material zusammengebracht, beherrscht es in allen seinen Teilen und bietet es in musterhafter Ausgabe der Nachprüfung dar.

Erwägt man, welche Vorurteile und Anklagen gegen das Papsttum gerade von seiner mittelalterlichen Finanzwirtschaft den Ursprung nahmen und in welch trübem Ansehen deshalb besonders die avignonesische Zeit noch heute der Welt vor Augen steht, so kann man sich nur freuen, daß auch über diesen dunkeln Punkt einmal der vollen, unerbittlichen Wahrheit ihr Recht werde. Auch hier scheint das Wort Wattenbachs sich aufs neue zu bewähren, daß die beste Ver-

teidigung des Papsttums die Erkenntnis dessen sei, was es wirklich gewesen ist. Mit den abenteuerlichen Mären von dem unermeßlichen Millionenschatz Johanns XXII. und dem herzlosen Geiz des alten Papstes, der Geldgier um des Nepotismus willen, ist schon mit dem vorliegenden Bande für immer gründlich aufgeräumt. Angesichts so beredter Zahlen kann selbst der kühl zurückhaltende Verfasser sich für einen Augenblick nicht erwehren, der Opferwilligkeit und Selbstlosigkeit jenes treuen Verwalters der Kirche seine Anerkennung zu zollen.

Abschluß und Krönung einer zwanzigjährigen Forschung, bedeutet der mächtige Band zugleich auch die Eröffnung eines großen wissenschaftlichen Unternehmens, das, von der Görresgesellschaft unterstützt, eine Anzahl katholischer Gelehrter beschäftigt hält und von dem eine Reihe von Bänden, schon der Vollendung nahe, des Tageslichtes harren. Neben den bereits bändereichen „Quellen und Forschungen aus dem Gebiete der Geschichte" und der Ausgabe der Akten des Konzils von Trient wird hier ein Werk im Dienst der Wissenschaft zur Verwirklichung kommen, das dem Schaffenstrieb unserer katholischen Historiker und der entschlossenen Selbsthilfe der Katholiken Deutschlands, die sich der Vorteile öffentlicher Unterstützung von oben so wenig zu erfreuen haben, für immer zur Ehre gereicht.

Auch rein inhaltlich betrachtet ist vorliegender Band der Aufmerksamkeit weiter Kreise wert. Macht er doch vertraut mit dem Personal der päpstlichen Kammerverwaltung, ihrem Amtskreis und Geschäftsbetrieb, der Art der Verbuchung und Kontrollierung, den verschiedenen besondern Rechnungsbüchern, die neben den Hauptbüchern geführt wurden. Es ist höchst lehrreich, den ganzen Umfang des päpstlichen Finanzwesens zu überschauen und die Bezugsquellen im einzelnen kennen zu lernen, durch welche dem Oberhaupt der Kirche, den Kardinälen und Kurialbeamten die unerläßlichen Mittel zuflossen, um den täglichen wie den außerordentlichen Ausgaben begegnen zu können. Göller stellt jedoch nicht nur diese verschiedenen Einnahmequellen, zum erstenmal klar voneinander geschieden, vollständig und in der richtigen Ordnung zusammen, er gibt auch von den einzelnen päpstlichen Auflagen und Besteuerungsarten die Geschichte. Von besonderer Wichtigkeit ist dies hinsichtlich der servitia communia, deren Verbindlichkeit er auf das Pontifikat Alexanders IV. (1254—1261) und noch darüber hinaus zurückführt, und der servitia communia, deren Fünfzahl erst nach Bonifaz VIII. festen Bestand erhält. Ähnlich gründliche Arbeit leistet der Verfasser hinsichtlich der Annaten im engeren Sinn wie überhaupt für die verschiedenen Bezugsquellen der Apostolischen Kammer.

Da zu diesen Bezugsquellen auch das „Spolienrecht" und insbesondere der Heimfall des Besitzes der bei der Kurie sterbenden auswärtigen Prälaten zählte und auch von den Kollektoren nicht selten Wertsachen an Stelle von Barzahlung angenommen wurden, so finden sich oft mitten in den trockenen Geldverrechnungen die interessantesten Verzeichnisse von Büchern, Paramenten, Kirchengeräten, Tafelsilber, Reliquiaren, Petschaften, Ringen und Edelsteinen usw. Einmal wird ein Vorrat von alten Kleidern verzeichnet, der an die Armen auszuteilen ist, auch einmal ein medizinisches Hausbuch, das Viaticum, eine silberne Theriakdose und eine silberne Ohrenspritze. Als Wertstück wird hervorgehoben ein Medikament gegen Nierenleiden, das noch von Arnold von Villanova, dem berühmten Leibarzt

Bonifaz' VIII. herstamme. Ein andermal liest man wieder von 8 Paar wollenen Handschuhen, von 2 Krügen aus Kokosnuß mit Silber beschlagen (duo pitalfi de nucibus Indiae muniti de argento) und zwei Porphyrfläschlein (duo flescones de petra porfidi). Unter den hinterlassenen Büchern stehen durchwegs die kanonistischen obenan, doch fehlt fast niemals eine Bibel dabei. Neben Brevier und andern Andachtsbüchern begegnet man auch philosophischen, dogmatischen und exegetischen Werken, deren allzu kurze Bezeichnung manchmal die Neugierde zu stacheln geeignet ist. Der Verfasser hat das vollständige Verzeichnis von 37 Büchern und dann wieder von 21 Büchern, die verkauft wurden, vor sich gehabt nebst dem Preise, der für die einzelnen eingelöst wurde, ebenso die ausführliche Liste der verkauften Wertgegenstände (S. 578). Er war grausam genug, diese interessante Liste nicht mitzuteilen und auch jeder Zusammenstellung dieser unter Rechnungen und Zahlen versteckten Merkwürdigkeiten sich zu enthalten.

Es ist wohltuend zu bemerken, daß neben den mannigfaltigen von den Päpsten auferlegten Abgaben, Steuern und Strafgeldern immer auch noch freiwillige Gaben und Vermächtnisse eine beachtenswerte Einnahmequelle bilden, und die Ansicht ist keineswegs unwahrscheinlich, daß manche der um diese Zeit bereits pflichtmäßig gewordenen Auflagen auf ursprünglich freiwillige Geschenke sich zurückführen lassen, aus welchen sich allmählich eine feste Gewohnheit ausgebildet hatte. Der Verfasser meint an einer Stelle nicht ohne Beigeschmack der Rüge: „Wenn wir nun auch nachweisen konnten, daß [schon] Klemens V. die erste Annatensteuer ausgeschrieben hat, so war doch die weitere Entwicklung unter Johann XXII. eine so große, die Ausdehnung der Reservationen eine so umfangreiche und vielgestaltige, daß das Vorgehen Johanns XXII. gerade in diesem Punkte als etwas Ungewöhnliches, ja geradezu Unerhörtes den Zeitgenossen erscheinen mußte.“ Doch verschließt Göller sein Auge nicht dagegen, daß Bedürfnis und Not die oberste Kirchenbehörde zu solchen Maßregeln getrieben und daß in diesen, an und für sich betrachtet, etwas Unbefugtes, Ungerechtes, oder auch nur Unwürdiges nicht nachgewiesen werden kann. Was ihnen den Anschein einer gewissen Härte gab, war hauptsächlich die konsequente, stramme Art der Geldeintreibung mit Zuhilfenahme der schwersten geistlichen Strafen gegen Zahlungssäumige. Bei all dem sind Zahlungsaufschub, Steuerermäßigung und selbst völliger Zahlungserlaß, mit Rücksicht auf Armut oder besondere Unglücksfälle reichlich genug verzeichnet und wurde es mit den geistlichen Strafen, sobald nur entweder Zahlung oder Nachlaß eingetreten war, rasch wieder in die beste Ordnung gebracht.

Auffallen muß, wie gering an all diesen Bezugsquellen der Kurie der verhältnismäßige Anteil Deutschlands ist. Es mag sein, daß unsere Vorfahren im Mittelalter mit Streiten und Prozeßführen viel überflüssiges Geld nach Avignon und Rom getragen haben, vielleicht mehr als andere Nationen. Aber im Vergleich mit dem, was aus Frankreich und England dem Papste und der Apostolischen Kammer zugeflossen ist, sind die aus Deutschland kommenden Abgaben überaus bescheiden, freiwillige Geschenke vollends ganz vereinzelt. Deutsche Kirchenfürsten wie Abt Heinrich von Fulda 1316, der nicht nur für sich selbst seine Taxe erlegt, sondern auch die ungezahlt gebliebenen seines Vorgängers, und darüber hinaus noch 100 Goldgulden devotionis causa dem Oberhaupt der Kirche als freies Geschenk darbietet, sind leicht an den Fingern herzuzählen. Und doch ist vielleicht bei keiner Nation seit Jahrhunderten so viel über die unersättliche Geldgier der Kurie geschmäht worden als gerade in Deutschland.

Bei allem muß indes im Auge behalten werden, daß hier nur über ein einziges Pontifikat der Tatbestand vorliegt, und einstweilen nur der Gesamtbericht über die Einnahmen. Die ganze Wahrheit über die Finanzwirtschaft des avignonesischen Papsttums wird erst zugänglich sein, wenn einmal die österreichische Leo-Gesellschaft die von ihr übernommene Aufgabe der Bearbeitung des päpstlichen Finanzwesens vor Johann XXII. eingelöst, die Görresgesellschaft aber ihre große Quellenausgabe der Rechnungsbücher aus avignonesischer Zeit (1316 bis 1378) glücklich zu Ende geführt haben wird. Mag sein, daß spätere Bände — etwa das Ausgabenverzeichnis unter Klemens VI. — minder Erfreuliches bringen, aber zu fürchten ist von der ganzen Wahrheit nichts; auch die Verwaltung eines Klemens VI. dürfte sich schließlich als besser gerechtfertigt erweisen, als bis jetzt ihr Ruf besagte. Es besteht vielmehr reichlich Grund, das ganze neue Unternehmen und mit demselben seinen imposanten Eröffnungsband mit Freuden zu begrüßen.

Otto Pfülf S. J.

Historical and Geographical Dictionary of Japan. With 300 Illustrations, 18 Appendixes and several Maps. By ***L. Papinot.*** gr. 8⁰ (XIV u. 842) Tokyo (o. J.), Librairie Sansuisha. 6 *Yen.*

Wir haben hier die englische Ausgabe des bereits vor einigen Jahren in französischer Sprache erschienenen Werkes eines katholischen Missionärs des Pariser Seminars. Es wurde von der Geographischen Gesellschaft von Paris mit dem Preise Montherot ausgezeichnet, scheint aber in Deutschland noch nicht die Würdigung gefunden zu haben, die es verdient; handelt es sich doch um eine nach Inhalt, Anlage, Ausführung glanzvolle Leistung. So unübertrefflich in seiner Art das klassische Buch von B. Hall Chamberlain, Things Japanese, dasteht, es bietet eben mit seinen knapp 150 Artikeln nur einen Teil des japanischen Lebens. Hier hat Papinot in rund 8000 Artikeln alles Denkwürdige aus der Geographie, der Geschichte, dem Kultur- und Religionsleben Japans kurz, knapp, übersichtlich zusammengestellt. Jeder, der sich mit japanischer Geschichte und Missionsgeschichte beschäftigt, findet hier ein äußerst praktisch angelegtes Nachschlagewerk, das ihn kaum je im Stiche läßt. Mit besonderer Sorgfalt sind die Genealogien der zahlreichen einheimischen Adelsgeschlechter mit ihrer Geschichte, ihren Verzweigungen, ihren Wappen, ihrem Schicksal behandelt von der sonnenentstammten Familie des Mikado bis zum letzten bedeutenderen Samuraigeschlechte hinab.

Ein reicher Apparat von Einleitungen und Beilagen ergänzt den reichen hier aufgespeicherten Schatz des Wissens und erleichtert die Benützung des Dictionnaires. Dahin gehören die sprachlichen Bemerkungen und der kurze Abriß der japanischen Geschichte von 660 bis 1868 nach Christus, dahin das eigene Verzeichnis der zwischen 1542 und 1868 mit Japan in nähere Berührung gekommenen Ausländer: Missionäre, Forscher, Gelehrte, dahin vor allem die 18 Beilagen (Ap-

pendixes), die zumeist in tabellarischer Form eine Fülle geschichtlicher, geographischer, genealogischer, statistischer, astronomischer, mythologischer Aufschlüsse bieten. Besonderes Interesse hat u. a. Tabelle XIII, die einen klaren Überblick über die Verteilung der Feudalsitze und Lehen in ganz Japan zur Zeit der Restauration (1867) gibt, mit Angabe der regierenden Daimiosgeschlechter und ihres nach Koku (Reismaß) berechneten Einkommens.

Die zahlreichen Illustrationen, meist feine japanische Umrißzeichnungen von Bauten, Porträts, schwer zu beschreibenden Kultusgegenständen, sind eine pikante und sehr dankenswerte Beigabe. Dasselbe gilt in noch höherem Grade von dem kleinen aber vorzüglichen Atlas, der außer einer Übersichtskarte Japans 8 Spezialkarten der Hauptlandesteile und die Pläne der beiden Hauptstädte Tokio und Kioto umfaßt. Die Arbeit ist das Werk unendlichen Fleißes und mühsamer Kleinarbeit und macht der katholischen Missionsliteratur und insbesondere der französischen Mission in Japan alle Ehre.

Wenn uns ein Wunsch übrig bleibt, ist es folgender: Jeder, der sich mit japanischer Missionsgeschichte abgegeben, weiß, in welch unglaublich verballhornter Form die zumeist portugiesisch oder lateinisch schreibenden älteren Autoren die einheimischen japanischen Orts-, Amts- und Personennamen bieten. Kwambaku wird hier, um nur einige Beispiele zu nennen, zu Cambacundono, Harada zu Faranda, Segakuin Jenso zu Jacuin Toquun, Takeyama Yusho zu Don Justo Ucondono usw. Daß die beiden Christenverfolger Taikosama und Daifusama in der japanischen Geschichte Toyotomi Hideyoschi und Tokugawa Teyasu heißen, erfährt man aus den alten Quellen nicht.

P. Papinot würde sich alle Missionshistoriker verpflichten, wenn er sich entschließen könnte, in einer hoffentlich bald zu erwartenden neuen Auflage seines Werkes eine Zusammenstellung der alten Namen und ihrer richtigen japanischen Formen zu machen.

A. Huonder S. J.

Bücherschau.

Geschichte der Weltliteratur. VI. Band: Die italienische Literatur. Von Alexander Baumgartner S. J. gr. 8° (XXIV u. 944) Freiburg 1911, Herder. *M* 15.—; geb. in Halbsaffian *M* 18.—

Gerade noch vor Weihnachten konnte der sechste Band der Weltliteratur hervortreten, für den P. Baumgartner die letzte Kraft und Sorge seines Lebens aufgewendet hat, jener nationalen Literatur gewidmet, die man ohne allzu große Kühnheit als die höchststehende und reichste unter denen der nachklassischen Völker und Zeiten bezeichnen darf. Der Band führt von den Jahrhunderten des anhebenden Minnesangs und der Rügelieder der Troubadours bis herab zu unsern Tagen, von einem Zauberreich der Poesie zum andern. Hat doch noch das revo-

lutionäre 19. Jahrhundert den gepriesenen Sängern des Neuheidentums, einem Leopardi, Carducci, d'Annunzio, große christliche Dichter wie einen Alessandro Manzoni an die Seite zu stellen gehabt. Wie in früheren Bänden spielt P. Baumgartner nicht den trockenen Lehrmeister, sondern weiß durch lichte Gruppierung, reichen Wechsel, durchsichtige Darstellung und Einstreuung von Proben die Belehrung zugleich zum Genuß zu machen. Die zwei verhältnismäßig kurzen Kapitel über Dante z. B. umfassen inhaltlich die Quintessenz einer ganzen Bibliothek, und zwar einer recht auserlesenen, und fast jede Linie daran zeugt von der sorgfältigsten Überlegung, und doch holt man sich diesen vollständigen und abschließenden Unterricht mit dem angenehmen Behagen einer Erholungslektüre. Wichtiger als die Vorzüge der Darstellung ist das sichere ästhetische Urteil, das Baumgartner als geborenem Dichter und fein geschultem Literaten in hervorragendem Maße eigen ist, wenn er sich auch nicht dazu verstehen kann, ein ästhetisches Urteil ganz losgelöst von dem sittlichen sich zu bilden. Abgesehen von der Entwicklung der gesamten italienischen Literatur, nicht bloß der „schönen Literatur" im engeren Sinne, bietet das Werk auch unter dem allgemein historischen Gesichtspunkt manch tiefen Einblick in die Zustände der Bevölkerung Italiens. Man kann viel daraus lernen für das Verständnis der komplexen Verhältnisse der Renaissancezeit wie der verworrenen Zustände, die infolge der Revolution und der piemontesischen Usurpation in der Neuzeit Platz gegriffen haben. Die ganze Lebensentfaltung der italienischen Nationalliteratur aus der Troubadourpoesie heraus wie die Eigenart ihrer Dichterfürsten bringt es mit sich, daß ihr Geschichtschreiber sich oft und eingehend befassen muß mit dem Wesen und der Auffassung der Liebe, von der Zügellosigkeit niedriger Leidenschaft angefangen bis hinauf zur reinsten und göttlichsten. Nicht minder sah er sich veranlaßt, der verschiedenartigen Behandlung der Liebe in der Poesie die ernsteste Aufmerksamkeit zuzuwenden. Man wird über dieses im Menschenleben wie im dichterischen Schaffen so mächtig einwirkende Gebiet, das nur selten mit voller Klarheit überschaut und verstanden ist, hier wie nicht leicht in einem andern Werke reichliche und vielseitige Belehrung finden. Leider hat nicht P. Baumgartner selbst dem Werk den letzten Abschluß zu geben vermocht. Nur den ersten zwei Büchern (S. 1—518) hat er noch sein letztes Siegel aufgedrückt, für die ersten dreihundert Seiten die Druckkorrektur noch selbst besorgt. Für das dritte Buch mußte er angesichts seiner Erkrankung auf eine noch beabsichtigte letzte Durchfeilung verzichten, das vierte Buch (Das geeinte Neu-Italien 1870—1910) sogar teilweise als Fragment zurücklassen. Von den acht Kapiteln, die es enthält, sind nur fünf zum Teil ganz, zum Teil der Hauptsache nach ausgeführt. Man wird es billigen, daß diese Stücke trotzdem beigegeben wurden, ebenso auch die spärlichen Linien, die in Bezug auf das noch Fehlende von P. Baumgartner fixiert waren. „Dem Wunsche der Leser dürfte es wohl am meisten entsprechen", heißt es in der Vorbemerkung zum vierten Buch, „daß bei der Herausgabe alles geboten werde, was P. Baumgartner bis zum Eintritt der letzten Krankheit vorbereitet hatte, einfach so wie es liegt, auch soweit nur Fragment oder bloße Notiz. Einigermaßen wird sich daraus abnehmen lassen, was der Verfasser noch zu geben beabsichtigte und was infolge seines unzeitigen Hinscheidens an der Vollständigkeit des Werkes, so wie es geplant war, etwa abgeht." Schwerlich wird jemand den schönen Band lesen, ohne von den Reichtümern der italienischen Dichtkunst und Literatur unvergeßliche Eindrücke in sich aufgenommen, aber auch nach vielen andern Seiten hin geistige Labung geschöpft zu haben.

Ezras Leben und Wirken. Bearbeitet von Dr Gustav Klameth. gr. 8° (XVI u. 142) Wien 1908, Kirsch. *M* 4.80

Ezras Jugend, seine erste Wirksamkeit an der Seite des Nehemia im Jahre 444, sein literarisches Wirken, seine zweite Reise nach Jerusalem mit politischer Machtbefugnis (um 400), dann seine reformatorische Tätigkeit, sein Lebensende, seine Bedeutung und sein Charakter werden großzügig und begeistert dargestellt. Wie der Verfasser selbst hervorhebt, bewegt er sich vielfach auf konjekturalem Boden, nicht nur hinsichtlich der Jünglingsjahre und der letzten Schicksale, sondern auch teilweise in Bezug auf das eigentliche Wirken Ezras. Namentlich häufen sich die Hypothesen in den Ausführungen über die Komposition des Pentateuchs und dessen Endredaktion durch Ezra. Entgegen der herkömmlichen Anschauung, daß Ezra im Jahre 457, Nehemia aber 444 nach Jerusalem gekommen sei, will der Verfasser mit van Hoonacker die selbständige Tätigkeit Ezras erst nach Nehemia ansetzen. Die Gründe für diese Hypothese werden im Anhang S. 124—142 zusammengestellt mit Bezugnahme auf Nikels Gegenargumente; ob jetzt noch „ein Großteil der modernen Bibelforscher" für diese Hypothese eintrete, erscheint fraglich.

Die Chronologie der beiden Königsbücher. Von Dr Franz Alfred Herzog. [Alttestamentliche Abhandlungen, herausgegeben von Prof. Dr J. Nikel, I, 5.] gr. 8° (VIII u. 76) Münster i. W. 1909, Aschendorff. *M* 2.10

Ein kräftiger Versuch, die Chronologie der beiden Königsbücher zu bewältigen! Als Grundlagen dienen dem Verfasser die verschiedenen Bedeutungen des Wortes „Sohn", das auch nahe verwandtschaftliche Beziehungen (sogar „Bruder"?) und „geehrte Abhängigkeit" bezeichnet, dann die biblischen Altersangaben mit etwas kühnen Zahlenänderungen im Gefolge, ferner eine um die Zeit des salomonischen Tempelbaus vollzogene Kalenderreform mit Verlegung des Jahresanfanges von Herbst auf Frühling und Einführung von Ordinalzahlen statt der alten Monatsnamen, endlich die Verschiedenheit in der Zählung der Regierungsjahre (antedatierend und postdatierend). Zum Vergleich und zur Bestätigung werden die assyrisch-babylonischen, die syrischen, die ägyptisch-biblischen Synchronismen herangezogen. Eine Übersicht über die mit großer Zuversicht aufgestellten Resultate bietet die chronologische Tafel der beiden Königsreihen von Juda und Israel nebst Angabe der neun korrigierten Synchronismen. Die Abhandlung enthält manches Beachtenswerte.

L'historicité des trois premiers chapitres de la Genèse. Par le P. Lucien Méchineau S. J., Professeur d'Écriture Sainte à l'Université Grégorienne, Consulteur de la Commission Biblique. gr. 8° (158) Rome 1910, Officina Poligrafica Editrice.

Neuerdings sind mehrfach Ansichten laut geworden, welche den historischen Charakter der drei ersten Kapitel der Genesis leugnen und in ihnen nichts sehen als eine Allegorie oder Parabel, welche gewisse Wahrheiten der Religion und Moral veranschaulichen will; vor allem werde eingeschärft, daß Gott alles geschaffen hat, und daß die beiden ersten Menschen durch irgend eine schwere Sünde großes Unglück über sich und ihre Nachkommenschaft brachten. Diesen allzu freien Anschauungen ist die päpstliche Bibelkommission durch Entscheid vom 30. Juni 1909 entgegengetreten und hat einerseits den historischen Charakter jener Erzählungen festgestellt, anderseits

aber auch einen übertriebenen Literalismus zurückgewiesen und betont, daß im einzelnen mehrfach metaphorische Redeweisen und eine volkstümliche Darstellung der Natur sich finden. Vorliegende Schrift ist der Verteidigung jener Entscheidung gewidmet. Erst werden uns in langer Reihe die hauptsächlichsten Namen vorgeführt, welche im Laufe der Jahrhunderte den historischen Charakter der drei Kapitel geleugnet haben, angefangen von den Heiden Celsus, Porphyrius und Julianus Apostata bis hinab zu Voltaire, Gunkel und Loisy. Am Schlusse dieses Abschnittes begegnet uns in einer eingehenden Darstellung eine Anzahl katholischer Schriftsteller der allerneuesten Zeit, die zu unserer Frage sich unentschlossen, mißverständlich oder irrig geäußert haben. Im zweiten Abschnitte wird die historische Auffassung der genannten Schrifttexte mit dem Ton der Darstellung, mit dem Zeugnis der heiligen Schriften des Alten und Neuen Testamentes, der Väter und Theologen und mit der allgemeinen Lehrverkündigung der Kirche siegreich verteidigt. Im dritten Abschnitte kommen die Gegner sehr ausgiebig zu Wort, und es werden ihre zahlreichen Bedenken und Einwände mit vielem Geschick glücklich erledigt. Am Schlusse folgt das Responsum der päpstlichen Bibelkommission mit Erläuterung. Beim Hexaemeron neigt der Verfasser zu einer Verschmelzung des Periodismus mit dem Visionismus. Für Einzelheiten sei auf das Original verwiesen.

Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters. In Verbindung mit Dr G. v. Hertling und Dr M. Baumgartner herausgegeben von Dr C. Bäumker. gr. 8° Münster, Aschendorff.

VII. Bd, 6. Heft: **Die Lehre vom göttlichen Willen bei den jüdischen Religionsphilosophen des Mittelalters von Saadja bis Maimûni.** Von Dr A. Grünfeld. (80) 1909. *M* 2.75

Grünfeld unterscheidet die jüdischen Religionsphilosophen des klassischen Zeitalters in Eklektiker: Saadja; Neuplatoniker: Gabirol, Bachja, Jehuda Halewi, Joseph ibn Saddik; und Aristoteliker: Abraham ibn Daud und Maimûni. Der Wert der Arbeit liegt darin, daß sie einen Überblick ermöglicht über die wechselnde Stellung, die bezüglich des göttlichen Willens zu den damals in der Luft schwebenden Fragen eingenommen wurde: Wie verhält der Wille Gottes sich zu andern Attributen? Ist er eins mit dem Wesen Gottes selbst? Oder ist er eine Hypostase, wie namentlich Gabirol halb und halb will? Ist er positiv oder, wie besonders Maimûni stark betonte, negativ zu verstehen? Doch scheint der Verfasser, soweit er selbst sich äußert, die Tatsachen in einer Weise zu beurteilen, in der wir ihm nicht folgen, so wenn er am Schlusse den agnostischen Standpunkt des Maimonides als kulturhistorische Erlösungstat rühmt oder andeutet, daß uns Modernen an der Geschichte des Problems mehr liege als an seiner Lösung.

VIII. Bd, 6. Heft: **Le „De ignota litteratura" de Jean Wenck de Herrenberg contre Nicolas de Cuse.** Par E. Vansteenberghe. (44) 1910. *M* 1.50

Gegen Cusanus' Schrift De docta ignorantia hat Johannes Wenck, der gefeierte Heidelberger Professor der Theologie, eine Schrift De ignota litteratura verfaßt. Man kannte sie bisher nur aus den Zitaten der Gegenschrift Apologia doctae ignorantiae, zu der sich Cusanus wegen des Ansehens seines Gegners veranlaßt sah, und es ist freudig zu begrüßen, daß Vansteenberghe sie nunmehr in einem Mainzer Kodex nachgewiesen hat und in dem vorliegenden Hefte herausgeben

konnte. Das Verhältnis der beiden Gegner dürfte die Einleitung im wesentlichen richtig so zeichnen, daß der Schulmann Wenck sich statt an den Sinn des Kardinals allzusehr an seine Worte hält, die allerdings bei ihrer gesuchten Neuheit, gewollten Paradoxie oft mißverständlich genug sind. Es war jedenfalls sehr gut, daß der geschulte Theolog seinen geistvollen Gegner nötigte, sich deutlicher zu erklären. Ein wenig überrascht fühlt man sich dadurch, daß die Stellung der beiden Männer zur kirchlichen Autorität gerade umgekehrt ist, als man erwarten möchte: Der konservative Wenck hält zum Basler Konzil, der fortschrittliche Cusanus damals schon zum Papste.

VIII. Bd, 7. Heft: **Die Philosophie und Gotteslehre des Jahjâ ibn 'Adî und späterer Autoren.** Skizzen nach meist ungedruckten Quellen. Von Dr G. Graf. (VIII u. 80) 1910. *M* 2.75

Der Verfasser geleitet als willkommener Führer uns auf selten betretenen Boden, mitten in die christlich-arabische Literatur mit ihren Auffassungen vom einen und dreifaltigen Gott, ihrem Kampf gegen die moslimischen Philosophen und deren Einwendungen gegen das Christentum. Den meisten Raum beansprucht der „ehrwürdige Scheich" Jahjâ ibn 'Adî, der im 10. Jahrhundert als Arzt und philosophischer Lehrer zu Bagdad blühte und als Jünger des Aristoteles und gewandter Dialektiker für die christliche Scholastik des Orients grundlegend gewirkt hat. Er huldigte indes nicht bloß christologischen Irrtümern, sondern wagte sich auch in dem Streben, die Trinitätslehre den Gegnern mundgerecht zu machen, sehr weit vor, indem er z. B. von den göttlichen Personen als „Bedeutungen" sprach. In kürzeren Skizzen sind dargestellt die Nestorianer Abû 'l-Farağ ibn at-Tajjib und Elias von Nisibis, das pseudoathanasianische „Buch des Beweises", die koptischen Assaliden as-Safî und Abû Ishâq, der Jakobit Daniel al-Hattâb, der im ägyptischen Kloster Sabmant lebende Mönch Petrus und der koptische Diakon Petrus ibn ar-Râhib. Hat Jahjâ ibn 'Adî wirklich die Selbstursächlichkeit Gottes gelehrt? Muß Elias von Nisibis notwendig so verstanden werden, daß die göttlichen Attribute selbst, nicht bloß ihre Objekte zeitlich seien?

Die Gottesbeweise in der katholischen deutschen Literatur von 1850 bis 1900. Von Dr K. Staab. [Studien zur Philosophie und Religion, herausgegeben von Dr R. Stölzle, 5.] 8° (VIII u. 192) Paderborn 1910, Schöningh. *M* 3.80

Ebenfalls zur Geschichte der Gotteslehre gehörig, aber von mehr Gegenwartsinteresse als die eben genannten Schriften ist Staabs anziehendes Buch, das eine Übersicht bietet über die Arbeit, die von der katholischen Wissenschaft in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts zur Begründung des Daseins Gottes geleistet worden ist, und dabei zu dem erfreulichen Ergebnis kommt, daß die neuere wissenschaftliche katholische Literatur sich ernstlich mit dem wichtigsten aller Themen unserer Zeit abgegeben habe, und zwar in einer Weise, wie sie modernem Denken und Fühlen entspricht, wenn auch manchmal eine noch intensivere Berücksichtigung der gegnerischen Einwände zu wünschen wäre. Gegen Kant, gegen Ontologismus und Traditionalismus, unter Vorbehalten gegenüber Männern wie Frohschammer, Rosenkrantz und auch Kuhn haben die Katholiken an der Möglichkeit und Notwendigkeit der Gottesbeweise festgehalten. Auch im einzelnen und in systematischer Anordnung zeigt Staab, wie man sich mit den verschiedenen Gottesbeweisen beschäftigt und sie immer

mehr ausgebaut hat. Die Autoren kommen selber zu Wort, einander ergänzend und erklärend, und so sehr man dem Verfasser etwa für eine knappe, eigene Formulierung des ideologischen Beweises bei Schell dankbar sein möchte, übt doch das oft mosaikartige Bild, das durch geschickte Zusammenstellung gewichtiger Äußerungen erzielt wird, einen hohen Reiz aus und muß auch denen willkommen sein, die bei der volkstümlichen Behandlung der Gottesbeweise gern Autoritäten heranziehen. Weitschweifig wird dabei Staab keineswegs, im Gegenteil bleibt es bei den wesentlichen Linien. Könnte man bezüglich der allerdings nicht leichten Gruppierung vielleicht vorschlagen, daß der ideologische Beweis „gewöhnlicher Fassung", der ja nicht so sehr von einer psychologischen als vielmehr allgemein ontologischen Tatsache ausgeht, zu den Gottesbeweisen aus dem Makrokosmos gezogen würde? Ließe sich der deontologische Beweis nicht den angeführten Bedenken entrücken, indem man sich auf das ethische Bedürfnis nach Gott stützt (vgl. Hontheim 222 ff)? Er ist dann allerdings ebensowenig wie der eudämonologische auf den teleologischen zurückzuführen, da er von dem Naturbedürfnis auf das Vorhandensein des Zielgutes vorwärts schließt, der teleologische aber von der Zielstrebigkeit auf deren Ursache zurückgeht. Die eigenen Ausführungen des Verfassers sind klar und besonnen, so daß nur selten ein kleiner Wunsch übrig bleibt, wie in Bezug auf den allzu engen Begriff der analytischen Sätze (S. 9), die Sätze der Geometrie als synthetische (ebd.), die mangelnde Unterscheidung des Kausalitätsprinzips von dem des zureichenden Grundes (S. 10). Daß der Satz: „Auch haben wir von keiner göttlichen Eigenschaft einen positiven Begriff, sondern nur einen negativen" (S. 16), nicht in maimonidischem Sinne aufzufassen ist, sagt das Buch anderswo selbst klar genug. Sehr erfreut wird jeder Leser sein über Dr Staabs Versprechen, ähnlich auch die Gottesbeweise bei den Protestanten darzustellen. Freilich wird das Ergebnis weniger befriedigend sein bei einer Theologie, die sich Kantschen Einflüssen so bereitwillig geöffnet hat.

Die Ethik Gassendis und ihre Quellen. Von Dr Paul Pendzig. [Renaissance und Philosophie, herausgegeben von Dr Adolf Dyroff, 2.] gr. 8° (84) Bonn 1910, Hanstein. *M* 2.—

Der Aufbau und der Inhalt der Ethik Gassendis wird im genauen Anschluß an seine Werke sorgfältig wiedergegeben. Die Frage nach den Quellen erörtert Dr Pendzig kurz und summarisch, aber dennoch genügend. Gassendis Ethik ist trotz des epikureischen Einschlags in den Grundlagen im wesentlichen aristotelisch und scholastisch. Einen Fortschritt bedeutet dieser Eklektizismus nicht; er wird von Dr Pendzig vielleicht etwas zu hoch gewertet. Im wohltuenden Gegensatz zu mehreren neueren Beurteilern des trefflichen französischen Priesters versteht der Herr Verfasser auch den Menschen Gassendi und weiß ihn als geraden, aufrichtig gläubigen, ehrlich strebenden Mann zu würdigen.

Weltanschauung und Freiheit. Von Wihelm Freiherrn von Pechmann. kl. 8° (78) München 1909, Steinebach. 90 *Pf.*

Der Monistenbund „für einheitliche freie Weltanschauung auf naturwissenschaftlicher Grundlage" und andere Vereinigungen schließen sich zu einem „Kartell der freiheitlichen Vereine" zusammen. Dieses Kartell veranstaltet „Sonntagsfeiern für freie Menschen", kurz die Gebundenheit wird heute oft ohne weiteres als Anteil der Gläubigen, die Freiheit als Anteil der Ungläubigen hingestellt. Da ist es der Beachtung wert, daß ein Direktor der Bayerischen Handelsbank seine

Stimme erhebt, um darzutun, daß die Gläubigen, die ihrer ungläubigen Umgebung widerstehen, freiere Menschen sind als die dem Milieu unterliegenden „Freigeister", und daß erst recht diese eine geistige Bedientenlivree tragen, sogar Leuten gegenüber, die wie Haeckel eines blinden Glaubens keineswegs würdig sind. Schade, daß der Verfasser seine Stellung wieder schwächt, indem er, durch Kant befangen gemacht, auch in den Überzeugungen der Gläubigen nicht etwas theoretisch unweigerlich Begründetes, Widerspruchloses, Allgemeingültiges, sondern nur etwas auf subjektiven Glauben, d. h. nach ihm ein inneres Sich-überführen-lassen durch subjektiv überzeugende Gründe, und auf Vertrauen zu andern, die uns innerlich ergreifen, Gebautes sehen will.

Die katholische Kirche im Herzogtum Braunschweig. Ein Rückblick und Ausblick, veranlaßt durch den auf der 21. Generalversammlung des evangelischen Bundes in Braunschweig am 5. Oktober 1908 gehaltenen Vortrag über die Lage der Katholiken im Herzogtum Braunschweig. Von Hermann Seeland, Pastor in Braunschweig. 8° (226) Hildesheim 1909, Steffen. *M* 3.20

„Es erben sich Gesetz und Recht wie eine ewige Krankheit fort"; Braunschweig und Mecklenburg sind lebende Beweise für die Wahrheit des Spruches. „Grundsätzlich" gilt auch dort Gewissensfreiheit und Parität; aber wenn es mit der Anwendung des Grundsatzes Ernst werden soll, dann findet eine hohe Obrigkeit, sobald die Anwendung den Katholiken zu gute kommen soll, Schwierigkeiten ohne Ende, und es bleibt mehr oder weniger bei dem veralteten Cuius regio eius religio. Das vorliegende Buch bringt den urkundlichen Beweis dafür in Bezug auf Braunschweig in erdrückender Fülle. Der Verfasser hat sich mit dieser Arbeit den Dank aller derer verdient, welchen die endliche Durchführung gleichen Rechtes für alle Bekenntnisse am Herzen liegt. Für einen Katholiken ist die Lesung all der Proben von Intoleranz, Mißtrauen und kleinlichen Quälereien bitter und peinlich, aber auf einen billig denkenden Protestanten müssen die geschilderten Zustände noch ganz anders beschämend und verdemütigend wirken. Trotzdem sollte man sich in beiden Lagern das Studium des mit erstaunlicher Sachkenntnis, unverwüstlicher Ruhe und Milde geschriebenen und gut geordneten Buches nicht verdrießen lassen und seinen Inhalt zur Kenntnis der weitesten Kreise bringen. Ein magerer Trost ist es, daß trotz der vexatorischen Knebelung die Verluste der katholischen Kirche noch weniger groß sind, als man befürchten müßte. Um so wärmere Anerkennung und hohe Bewunderung verdienen jene wackern Männer, welche, wie der Verfasser, auf einem so dornenvollen Arbeitsfelde jahrzehntelang geduldig ausharren. Nach manchen Enttäuschungen ist es den opfermutigen Seelsorgern im Verein mit ihren gedrückten Pfarrkindern gelungen, die Fesseln ein wenig gelockert zu sehen. Mögen sie bald gänzlich fallen.

Die Kunst des Mittelalters. Von Dr Adolf Fäh. [Geschichtliche Jugend- und Volksbibliothek, XXVI.] Mit 58 Illustrationen. kl. 8° (VIII u. 136) Regensburg 1909, Manz. *M* 1.20

Durch Schilderung der hervorragendsten Werke, dann durch Nennung und kurze Charakterisierung der übrigen Leistungen, führt hier ein erprobter Fachmann ein in die Kenntnis der Baukunst, Bildnerei, Malerei und des Kunstgewerbes des romanischen und gotischen Stiles. Sein Leitfaden empfiehlt sich nicht nur zur Lesung, sondern auch als brauchbares Hilfsmittel für den Unterricht sowohl für

Lehrer als Schüler. Bei einer neuen Auflage dürfte es sich empfehlen, neben den kirchlichen Werken auch bürgerliche mehr zu berücksichtigen. Die Abbildungen sind klar, unterstützen die Ausführungen des Textes, erleichtern dessen Verständnis und prägen sich leicht dem Gedächtnisse ein.

Kunsthistorische Studien. Im Auftrage des Christlichen Kunstvereines der Diözese Seckau herausgegeben von Dr Johann Ranftl. Mit 41 Abbildungen. 8° (IV u. 186) Graz 1910, Verlag „Styria". *K.* 4.—

Diese Fortsetzung der „Kunsthistorischen Studien", welche an die Stelle des trefflichen, leider eingegangenen Grazer „Kirchenschmuckes" getreten sind, hält auf dem Laufenden über das Kunstleben in Graz und Umgebung, auch in Tirol. Kleinere Aufsätze berichten über den Bau und die Ausstattung der im Renaissancestil gehaltenen St Josephskirche zu Graz und die um 1800 blühende Grazer Stecherfamilie Kauperz. Für weitere Kreise bestimmt sind die Abhandlungen über die Form in der Kunst und die Art der Entstehung eines Bildes, über Aufbewahrung und Restauration der Paramente, über neuere archäologische Funde oder Arbeiten zu Rom, besonders die längere, wertvolle Arbeit des Herausgebers über das Christusbild und die Kreuzigung. In ihr ist das weitschichtige Material unter kritischer und sachgemäßer Berücksichtigung der neuesten Literatur gut zusammengestellt, dabei aber der katholische Standpunkt zur Geltung gebracht, den heute manche im Sinne freier Religionsvergleichung und Modernisierung des Erlösungsgedankens nicht einmal hinsichtlich des wichtigsten Ereignisses des Christentums entschieden festhalten. Beim Anschwellen der kunsthistorischen Literatur, die immer mehr vom Christentum absieht, obgleich wir der Kirche die meisten Kunstwerke verdanken, ist eine sorgsame Pflege des Diözesankunstvereins durch derartige Veröffentlichungen mit Freude zu begrüßen und für andere Sprengel vorbildlich.

Die Kunstdenkmäler der Rheinprovinz. Herausgegeben von Paul Clemen. IX. Band: I. Die Kunstdenkmäler des Kreises Düren. Im Auftrage des Provinzialverbandes der Rheinprovinz bearbeitet von Paul Hartmann und Edmund Renard. Mit 19 Tafeln und 227 Abbildungen im Text. 4° (366) Düsseldorf 1910, Schwann. *M* 5.—; geb. *M* 6.50

Diese Kunstdenkmäler wachsen nach und nach auf zu einem monumentalen Werke nicht nur wegen ihres Stoffes (die wichtigeren alten Bauten und Kunstgegenstände dieser reichen Provinz), sondern auch wegen der trefflichen Form, worin er gegeben, geschichtlich erläutert und beschrieben wird. Sie sind ebenso unentbehrlich für die Lokalgeschichte wie für die Kunstforschung der betreffenden Gegend. Der Kreis Düren besitzt zwar keine hervorragende größere Kirche, aber viele wichtige kleinere Gotteshäuser, reich ist er an alten Schlössern, unter denen Nideggen und Merode hervorragen. Die Goldschmiedekunst ist durch die Monstranz von Wenau vom Jahre 1549 in hervorragender Weise vertreten, die Plastik durch eine Reihe teils flämischer teils rheinischer Altäre und Figuren. Die sorgfältige, bewährte Aufmerksamkeit, womit Edmund Renard bei Bereisung des Kreises und Ordnung des Materials dem Herausgeber zur Seite stand, bürgt für Zuverlässigkeit und Vollständigkeit. Die Grundrisse sind schön gezeichnet, die Detailaufnahmen klar und stilvoll, die nach Photographie hergestellten Ansichten scharf und zweckentsprechend, so daß auch der Verleger für stete Vervollkommnung des großen Werkes in dankenswerter Weise mitgeholfen hat.

Beichtvater und Seelenführer. Von Dr Joseph Adloff. gr. 8° (IV u. 104) Straßburg 1910, Roux. *M* 2.—

Diese sehr empfehlenswerte Schrift will zeigen, wie der Beichtvater zugleich Seelenführer sein solle und könne. Irgend eine Seelenleitung ist notwendig, das wird gegenüber Molinos und den Amerikanisten, gegenüber Protestantismus und verkehrtem Persönlichkeitskult festgelegt. Der Seelenführer braucht nun zwar nicht immer der Beichtvater zu sein. „Doch ist aus leicht ersichtlichen Gründen von einer außersakramentalen Leitung bei Frauenspersonen entschieden abzuraten. Die eventuellen oder vermeintlichen Vorteile werden in der Regel durch größere Nachteile und Gefahren aufgehoben" (S. 24). Und überhaupt übernimmt die Leitung für gewöhnlich am besten der Beichtvater, dem der Pönitent ohnehin sich offenbart, der ohnehin Lehrer und Arzt, Vater und Erzieher sein soll und der, wenn er zugleich Seelenführer ist, nicht in Gefahr kommt, einem andern Führer zu widersprechen. Seine Aufgabe ist es sodann, die Seele in ihrem von der Gnade Gottes getragenen Streben nach der ihr entsprechenden Vollkommenheit zu unterstützen; väterlich und ernst, individuell, praktisch, klug alles bemessend soll er Fromme, Laue und Sünder zur Höhe führen, ja auch die Sünder, die seiner am meisten bedürfen. Eine Menge nützlicher Bemerkungen durchzieht die Abhandlung vom Anfang bis zum Schlußkapitel, worin das Verhalten des zu Leitenden gegenüber dem geistlichen Führer besprochen wird. Adloff empfiehlt Wissenschaft, Frömmigkeit, Klugheit als Eigenschaften des Seelenführers; diese drei Vorzüge sind es auch, die sein Buch zu einem durchaus vertrauenswürdigen Führer in der Seelenleitung machen.

Neues aus Kühlens Kunstverlag, M.-Gladbach 1910.

Als beste Neuigkeit bringt der Kühlensche Verlag vier Serien von je sechs Postkarten nach Gemälden oder Studien des Malers Robert Hieronymi, welcher 1894—1898 zu Rom, dann vom kunstsinnigen Dompfarrer Münzenberger und vom Prälaten Dr Johannes Janssen gefördert zu Frankfurt a. M. arbeitete, jetzt zu Bonn lebt. Sehr schön sind einige Marienbilder und mehrere Studienköpfe. Jede Postkarte in photomechanischem Lichtdruck 40 *Pf.*, in Farbendruck 50 *Pf.* Von Hieronymis Lehrer Eduard von Steinle hat Kühlen zwei Serien hergestellt in kleinem und größerem Format. Die „Steinle-Serien" geben jene fünf lieblichen Bilder des großen Meisters zum Offizium der Unbefleckten Empfängnis (100 kleine zu *M* 2.—, größere zu *M* 3.—). Zwei Ittenbach-Serien (zu demselben Preise) ebenfalls auf dünnem pergamentartigem Papier, das den Rücken der Gebetbücher nicht auseinanderreißt, wie Bilder auf kartonartigem Papier tun, enthält elf Gemälde oder Zeichnungen des beliebten Künstlers. Ein eigenartiger Versuch ist es, kleine Heiligenbilder im Stile altchristlicher Mosaiken zu publizieren, und zwar mit Nachahmung ihrer zahlreichen Fugen (8 Darstellungen in 100 Bildern *M* 3.—). Wenn einzelne Figuren aus alten oder neuere Mosaiken reproduziert werden, dürfte diese Neuigkeit Erfolg erringen. Ob dies aber auch der Fall ist, wenn moderne Sachen in den alten Stil gesteckt werden? Bilder des heiligsten Herzens oder einer Pietà lassen sich wegen ihres gemütvollen Inhaltes schwer der strengen Form anpassen; leichter gelangt man bei den Gestalten des Vorläufers, der Propheten und Apostel zum Ziele. Die weiteste Verbreitung dürften drei Gebetszettel finden mit je drei Seiten Text und einem Bilde. Warum kosten je hundert der beiden ersten, welche eine Sammlung kleiner, mit Ablässe versehener Gebete zum heiligsten Herzen Jesu oder zur seligsten Jungfrau enthalten, *M* 1.50,

dagegen ebensoviele mit einem guten Unterrichte über die vollkommene Reue, freilich „sortiert in vier Darstellungen", mehr als das Doppelte, *M* 3.60? Gerade für diese Doppelzettel ist der größte Absatz zu wünschen. — Das neueste Kommunionbild ist nach Ittenbachs Originalgemälde getreu kopiert in der meisterhaften Technik des Farbendruckes, die Kühlen so glänzend beherrscht (Bildgröße 32 · 20 cm, 100 Bilder *M* 30.—). Es zeigt den Heiland zwischen den beiden Jüngern von Emmaus, die staunend und anbetend sehen, wie er mit zum Himmel erhobenen Augen das Brot segnet. Den Hintergrund bildet eine schöne, von den letzten Strahlen der untergehenden Sonne durchglühte italienische Landschaft. Die Andacht der Jünger und die Verklärung des Herrn sind ohne Sentimentalität, aber in ergreifender Kraft dargestellt, so daß das Bild auf das Gemüt der Kinder nachhaltigen Eindruck zu machen wohl geeignet ist. Die nach Art einer Zeichnung ausgeführte ebenso große Ausgabe ohne Farben steht in künstlerischer Hinsicht kaum zurück hinter der farbigen Ausgabe (100 Bilder *M* 18.—). — Nützliche Gaben sind auch drei reich illustrierte Gebetbücher in 12°: **Der Heiland der Welt im Sakrament.** Unterweisungen über die heilige Eucharistie nebst Andachtsübungen von L. Soengen S. J. (124) Geb. 60 *Pf.* **Der brave, fromme Meßdiener.** Geschichtliche Vorbilder, Regeln und Gebete. Von P. Fischbach, Pfarrer. (80) Geb. 60 *Pf.* **Das fromme Werk der heiligen Sühnungsmesse** nach Entstehung, Zweck und Übung besprochen von Josef Noe, Pfarrer. (128) Geb. 50 *Pf.* Die Unterschiede der niedrig gestellten Preise sind besonders durch die größere oder geringere Anzal der Bilder verursacht.

Horae diurnae breviarii romani. Sexta editio. 24° (1090) Ratisbonae 1911, Pustet. Geb. *M* 6.20 bis *M* 8.—

Die neue Ausgabe der Horae diurnae von Pustet ist ein Meisterstück der liturgischen Verlagskunst. Nur selten wird man der Handlichkeit und bequemen Lesbarkeit, der Solidität und dem ästhetischen Empfinden gleichzeitig so sehr Rechnung getragen finden. Der Herausgeber ging von dem Grundsatz aus: was so oft gebraucht wird, soll auch so bequem als möglich eingerichtet sein. Darum sind die lästigen Zitate nach Möglichkeit vermieden. Die Vespern im Commune Sanctorum sind alle ausgesetzt, ohne daß darum Umfang und Gewicht des Bändchens vergrößert erscheinen. Das dünne, aber nicht durchscheinende japanische Papier, der deutliche Druck mit reichlichem Zwischenraum und gefälliger Gliederung bewirken, daß das Auge mit Wohlgefallen auf dem liturgischen Texte ruht.

Thomae Hemerken a Kempis, Canonici regularis ordinis s. Augustini **Opera omnia** voluminibus septem edidit additoque volumine de Vita et Scriptis eius disputavit Michael Iosephus Pohl. Volumen primum. 12° (VIII u. 502) Freiburg 1910, Herder. *M* 6.—; geb. *M* 7.60 und *M* 8.—

Fünf Bände dieser auf acht berechneten neuen, von allen Seiten als mustergültig bezeichneten Thomas-Ausgabe sind bis dahin erschienen (vgl. diese Zeitschrift LXVIII 588). Es fehlen noch der IV., VII. und der letzte. Der vorliegende Band gibt die Abhandlung von der Armut, Demut und Geduld, jene von der wahren Zerknirschung des Herzens, die Reden an die Brüder, den Brief an einen Kellermeister über die treue Verwaltung und das Gespräch mit sich selbst (Soliloquium). Bemerkungen über die Handschriften, deren Alter und Wert, über die kritische Auswahl der besten Lesearten, Verzeichnis der zitierten Schriftsteller und andere

Zugaben, sowie 10 phototypische Tafeln aus den benutzten Handschriften zeugen für die außerordentliche Sorgfalt des Herausgebers. Dieser Band hätte bereits vor zwei Jahren erscheinen sollen, aber die rastlosen Bemühungen für möglichste Vollkommenheit des Gegebenen haben den Abschluß verzögert. Wenn Pohl bemerkt, er hätte noch einige Handschriften benutzen müssen, habe dies jedoch unterlassen, um seine Arbeit abzuschließen, so ist der Schaden nicht groß, dagegen sehr erfreulich, wieder einen Band vollendet zu sehen. Möchte der Herausgeber, welcher das 75. Jahr schon erreicht hat, überzeugt sein, daß er alle Besitzer seiner bis dahin erschienenen Bände zu Dank verpflichtet, wenn er ihnen das gibt, was er für die noch fehlenden in langen Jahren sammelte. Niemand anders kann sein Werk so gut zu Ende führen.

Das Missale als Betrachtungsbuch. Vorträge über die Meßformularien. Von Dr Franz Xaver Reck, Domkapitular in Rottenburg a. N. IV. Band: Feste und Ferien. Erste und zweite Auflage. 8° (VI u. 592) Freiburg 1910, Herder. *M* 7.—; geb. *M* 8.20

Plan und Vorzüge dieser vortrefflichen Geistesunterweisungen sind in dieser Zeitschrift (LXXVIII 236 f) bereits näher dargelegt, Nutzen und Brauchbarkeit hervorgehoben worden. Daß dieser vierte Band des großen Werkes gleich in erster und zweiter Auflage erscheint, ist ein ehrenvolles Zeugnis für den Verfasser sowie für den Klerus, welcher durch so freundliche Aufnahme der früheren Bände zeigt, daß es ihm am Herzen liegt, in den Sinn seines wichtigsten Gebetbuches, somit in den Geist seiner Gebete tiefer einzudringen. Behandelt sind vor allem zwölf Messen der Quatembertage; fünf Feste Christi mit ihren Vigilien und sechs Marienfeste. Da die Episteln und Evangelien ausführlich erklärt werden, findet auch der Prediger willkommenen Stoff zu frommen Erwägungen, die er gleich verwerten kann.

Wanderungen und Wallfahrten der allerseligsten Jungfrau Maria. Geistliche Lesungen für den Maimonat und für die Reise- und Wallfahrtszeit, bearbeitet von Dr Heinrich Maria Ludwigs, Domkapitular in Köln. Mit zehn Bildern. kl. 8° (100) Köln 1910, Bachem. Geb. *M* 1.90

Seminarvorträge für die Kandidaten des Priestertums. Von Domkapitular Dr Heinrich Maria Ludwigs, vorm. Präses des Erzbischöfl. Priesterseminars zu Köln. Erste Serie. 8° (46) Köln 1909, Bachem. 80 *Pf.*

Es ist ein geistreicher Gedanke, Marias Leben als Pilgerfahrt aufzufassen und in neun Lesungen ebenso viele Reisen der Gottesmutter zu behandeln: ihre erste Wanderung nach Jerusalem, um dort aufgeopfert zu werden, zu Elisabeth, nach Bethlehem, nach Ägypten, nach Jerusalem, als Jesus zwölf Jahre alt war, durch ganz Palästina im Lehramte und Leiden des Heilandes, zum Orte der Himmelfahrt und des Pfingstfestes, nach Ephesus, endlich in die Ewigkeit. Das Ganze schließt sich eng an die Offenbarungen der ehrw. Maria von Agreda an. Das hat große Vorteile, weil so aus dem Schatze der verschiedenartigen Legenden leicht eine Auswahl getroffen werden kann, aber auch Schattenseiten, weil diese Seherin oft ihre eigenen Wege geht. Fromme Verehrer der allerseligsten Jungfrau werden diesen neuen, ihr in sinniger Art geflochtenen Kranz dankbar entgegennehmen und gerne betrachten und sich der schönen beigegebenen Bilder freuen.

Der Verfasser veröffentlicht dann auch eine Folge von fünf Vorträgen, in welchen er die eben ins Priesterseminar eingetretenen Alumnen zur rechten Benutzung

der Vorbereitungszeit zu den höheren Weihen ermuntert. Hoffentlich verleiht Gott ihm Zeit und Kraft, seinem Vorsatze entsprechend der hier vorliegenden ersten Serie noch mehrere andere folgen zu lassen.

Bibliothek deutscher Klassiker für Schule und Haus. Mit Lebensbeschreibungen, Einleitungen und Anmerkungen. Begründet von Dr Wilhelm Lindemann. Zweite, völlig neubearbeitete Auflage, herausgegeben von Dr Otto Hellinghaus. 12 Bde. 12° (7716) Freiburg, Herder. *M* 36.—

Das verdienstliche Unternehmen hat in seiner neuen Gestalt bisher fast von allen Seiten dankbare Anerkennung als Ganzes, da und dort indes gewichtigen Tadel in manchen Einzelheiten gefunden. Wenn die Jugenddramen Schillers (vgl. hierzu diese Zeitschrift LXXII 242), wenn Goethes Leiden des jungen Werther, wenn zahlreiche Liebeslieder aus dem West-östlichen Diwan usw. der Schule hier empfohlen werden, so kann man die Gründe, welche den Herausgeber zu einem solchen Schritte bewogen, vollauf würdigen, ohne sich mit der Aufnahme selbst einverstanden zu erklären. Zum mindesten lassen sich die Bedenken, welche einer solchen entgegenstanden, nicht mit dem bloßen Schlagwort „Prüderie" beantworten, wie es hier in den Vorreden zu den einzelnen Bänden wiederholt geschieht. Gerne wird man aber zugeben, daß Hellinghaus im übrigen mit Ernst, Umsicht und großer Sachkenntnis an seine schwierige Aufgabe herantrat und sie, von einzelnen Mängeln abgesehen, auch mit Glück zu lösen verstand. Die Auswahl, die kurzen, lichtvollen Biographien, der klare, sachliche Hinweis auf die Vorzüge und Schattenseiten literarischer Erscheinungen verdienen hohes Lob. Eine Fülle von Meisterwerken unserer Literatur wird hier in gefälliger Ausstattung zu mäßigen Preisen der Schule sowohl wie der Familie geboten. Es wird Aufgabe der Erzieher sein, die Benutzung dieser wertvollen Bibliothek mit Rücksicht auf die in Betracht kommenden Leserkreise zu regeln und manche von den kritischen Bemerkungen des Herausgebers über einzelne Dichter zu ergänzen, gelegentlich auch wohl richtig zu stellen (Gottfried Keller, Konrad Ferdinand Meyer, Peter Rosegger, Wilhelm Jenssen u. a.). — An diese Bibliothek deutscher Klassiker reiht sich eine Sammlung von wertvollen Novellen und Erzählungen, ebenfalls auf 12 Bände berechnet, die aber noch nicht zum Abschlusse gelangt ist.

Illustrierte Geschichte der Deutschen Literatur von den ältesten Zeiten bis zur Gegenwart. Von Prof. Dr Anselm Salzer. 1.—36. Lieferung. Lex.-8° München (o. J.), Allgem. Verlagsgesellschaft. Jede Lieferung *M* 1.—

Das große Werk des gelehrten Benediktinerpaters geht seiner Vollendung entgegen. Eine Besprechung in dieser Zeitschrift ist leider bisher nicht erfolgt, da der verstorbene P. Baumgartner, der dieselbe übernommen hatte, durch dringende Arbeiten und Kränklichkeit an der Ausführung seines Vorhabens verhindert wurde. Wenn nun auch das Werk noch nicht zum Abschluß gekommen ist, so scheint doch die große Bedeutung desselben wenigstens eine vorläufige Anzeige zu erheischen. Die 36. Lieferung schließt den Abschnitt über die ältere romantische Schule und beschäftigt sich bereits mit Brentano und Achim v. Arnim. Beim Erscheinen der ersten Lieferungen (1904) von katholischer Seite mit ungeteilter Freude begrüßt, hatte die Herausgabe zeitweilig eine Verzögerung erfahren, die sich durch die gewaltige Menge des stetig wachsenden Materials und die peinliche Gewissenhaftigkeit,

mit der Dr Salzer die Ergebnisse der neuesten Forschungen fort und fort seinem Werke einzuverleiben suchte, unschwer erklärt. Wenn deshalb im Laufe der letzten Jahre Besorgnisse geäußert wurden, das Unternehmen möchte schließlich ein Torso bleiben, so dürfte nun die Aussicht auf die nahe Vollendung den Freunden zur Beruhigung und dem verdienten Verfasser zu hoher Genugtuung gereichen. Das Werk setzt sich, wie schon der Titel andeutet, das Ziel, durch künstlerischen Bilderschmuck den Wert der textlichen Ausführungen wesentlich zu fördern. „Die Entwicklungsphasen der Schrift, die technische Ausführung bildlicher Darstellungen, die Miniaturmalerei, die reichere oder dürftigere Ausstattung der Büchertitel in verschiedenen Zeiten, die Entwicklung der Tonschrift von den Neumen an bis zu den eigentlichsten Noten und Ähnliches soll durch die Illustrationen veranschaulicht und damit die geschichtliche Entwicklung und ästhetische Beurteilung der Literaturgeschichte lebendig gemacht werden", heißt es in der Ankündigung des Verlags. Ein Studium der 36 vorliegenden Lieferungen, die nach dieser Richtung hin ein festes Urteil wohl erlauben, ergibt, daß dieses Versprechen glänzend eingelöst wurde. Der Verlag hat in der Ausstattung sein Bestes geboten. Der Text hält die Mitte zwischen der rein fachwissenschaftlichen und der lediglich populären Darstellung, wie diese letztere z. B. für das sonst ähnliche Buch über deutsche Literatur von König bezeichnend ist. Alle Partien sind mit einem beharrlichen Fleiße gearbeitet; einzelne Abschnitte und zusammenfassende Charakteristiken gewähren ein abgerundetes, vollendetes Gesamtbild (Otfrieds Evangelienbuch, Die deutsche geistliche Dichtung, Nibelungenlied). Daß der Verfasser die Befähigung für ein so großes Unternehmen besitzt, hat er schon durch die von ihm bearbeitete 7. Auflage von Lindemanns Deutscher Literaturgeschichte bewiesen. Eine eingehendere Besprechung des Werkes behalten wir uns bis zum Erscheinen der versprochenen Literaturnachweise vor, ohne die ein abschließendes Urteil nicht möglich ist.

1. **Schuld.** Roman von Marianne Maidorf. 8° (360) Zürich (o. J.), Orell Füßli. *M* 3.50; geb. *M* 4.50

2. **Die Opfer der Gesellschaft.** Roman. Von Fanny von Venna. [Die Bücherhalle, VII.] 8° (440) Kevelaer 1909, Thum. *M* 3.—; geb. *M* 4.—

1. Marianne Maidorf (Frau Maria Matthey) hat bisher in der Jugenderzählung recht Erfreuliches geleistet. Auch ihre größere, etwas romantisch angehauchte Geschichte „Die Hexe vom Triesnerberg" bekundete, abgesehen von kleineren technischen Schwächen, eine glückliche Erfindungsgabe, sichere Linienführung in der Charakteristik, kluge Beschränkung in jenen Partien, wo die Lockung zu Schwulst und Affektation naheliegen mochte. Im vorliegenden Roman versucht sich Marianne Maidorf an einem Problem — einem schwierigen Problem: Sie will die Frage nach den Pflichten des Vaters gegenüber seinem unehelichen Kinde beantworten. So gerne man auch hier dem ernsten Streben der Verfasserin seine Anerkennung zollt und so bereitwillig man einige von ihren humanen Ansichten unterschreibt, als Ganzes dürfte das Buch nicht befriedigen, da die gegebene Lösung fast ganz innerhalb des Rahmens rein menschlichen Mitleids bleibt und einer tieferen religiösen Begründung entbehrt.

2. Der Schauplatz dieses Romans ist die Riesenstadt London mit ihrem blendenden Glanz, ihrem Reichtum und Flitter und ihrer drückenden Not, Armut und Schande. Die Zeichnung dieser beiden sich örtlich so nahen Gegensätze wurde von der Ver=

fasserin wohl absichtlich etwas grell und manieriert gehalten. Das macht zuweilen den Eindruck, als werde hier nicht aus eigener Anschauung, sondern mehr nach den landläufigen Ansichten über das Großstadtelend im allgemeinen geschildert. Doch erzielt Fanny von Benna nicht selten eine literarisch wertvolle Kontrastwirkung. Angenehm berührt es, daß die Verfasserin, obwohl sie die Armut Ost-Londons mit den schreiendsten Farben malt, uns wenigstens mit der Vivisektion der Unsittlichkeit verschont. Stil und Sprache lassen manches zu wünschen übrig, und die vielen Verstöße (vielleicht bloße Druckfehler) gegen Wörterbuch und Grammatik in den englischen Zitaten sollten in einer neuen Auflage scharf aufs Korn genommen werden.

Zurückgekehrt. Zeitgeschichtliche Novelle von M. Champol. Autorisierte Übersetzung von F. v. Barmen, eingeleitet durch eine literarisch-biographische Skizze. Mit dem Bildnis des Verfassers. Zweite Auflage. 8° (344) Einsiedeln (o. J.), Benziger. *M* 3.20; geb. *M* 4.—

Ein ausgezeichnetes Buch von dem französischen Akademiker M. Champol (Comte de Lagrèze), dem Verfasser von „Schwester Alexandrine" (vgl. diese Zeitschr. LXXVI 101—103). Die Heldin der Erzählung ist auch hier eine aus ihrem Kloster gewaltsam vertriebene Ordensfrau, die sich in den ungewohnten neuen Verhältnissen nur schwer zurechtfindet. Doch zeigt „Zurückgekehrt" (der französische Titel Les revenants hat einen vom Verfasser beabsichtigten Doppelsinn) nicht so sehr herbe materielle Entbehrungen, sondern mehr die feineren Qualen, Leiden und Versuchungen, welche das ungewohnte Leben in der Welt den vertriebenen Schwestern auch unter den günstigsten Verhältnissen bereitet. Vielleicht werden manche Leser die hochsinnige Art, wie die Heldin den vorteilhaften Heiratsantrag eines durchaus sittenstrengen Verwandten ablehnt, übertrieben idealistisch finden. Wer indes tiefer schaut, der erkennt darin eine glänzende Verherrlichung des katholischen Ordensideals. Franz v. Matt, der verdienstvolle Redakteur von „Alte und Neue Welt", hat der Erzählung eine trefflich orientierende Einleitung über den Verfasser vorausgeschickt.

Auswahl empfehlenswerter Bücher und Schriften für katholische Lehrerinnen. Von Wilhelm Kaesen S. J. Zweite, vermehrte und verbesserte Auflage. 8° (XII u. 92) Freiburg 1910, Herder. 30 *Pf.*

Dem schon in zweiter Auflage erscheinenden Büchlein liegt ein recht guter Gedanke zu Grunde. Unsern katholischen Lehrerinnen soll eine Auswahl von Schriften aus den verschiedenen Gebieten vorgelegt werden, deren sie sich mit geistigem Gewinn bedienen können, ohne Besorgnis, den Frieden ihrer Seele dabei zu gefährden. Von den elf Abteilungen, in welche das Verzeichnis zerfällt, berücksichtigt etwa die Hälfte die persönliche Weiterbildung der Lehrerin: für das geistliche Leben, für Erfüllung der häuslichen und geselligen Pflichten, Verteidigung des Glaubens und Verständnis der sozialen Zeitfragen. Reichlich ist dabei auch für ansprechende Erholungslektüre vorgesehen. Andere Abschnitte bieten Hilfsmittel für den amtlichen Wirkungskreis, seien es Werke über Unterrichts- und Erziehungswesen oder Jugendfürsorge im allgemeinen, sei es zur Anregung und Vertiefung des Unterrichts in den einzelnen Fächern. Eine entsprechende Zeitschriftenschau und Verzeichnisse für Jugendbibliotheken sind beigegeben. Die Einrichtung erscheint so bequem wie gefällig; durch die alphabetische Ordnung innerhalb der Abschnitte und das Gesamtregister am Schluß wird das Auffinden wie auch der Überblick ungemein leicht. Vielen Werken sind treffende kleine Charakteristiken oder lehrreiche Winke beigegeben; andere sind

durch ihren Titel oder den Namen ihrer Verfasser genugsam empfohlen. Eine vollständige Literatur wollte das Büchlein nicht geben, und gerade durch diese Beschränkung wächst seine praktische Brauchbarkeit. Beherzigenswert sind die Winke, die über das zu viele und unterschiedslose Lesen an die Spitze gestellt werden.

Miszellen.

Der Wolfegger Globusbecher. Das kostbarste Kleinod der reichen Silberkammer des fürstlichen Schlosses Wolfegg (Württemberg) dürfte wohl ein 58 cm hoher, silbervergoldeter Globusbecher aus dem Ende des 16. oder Anfang des 17. Jahrhunderts sein. Der „wertvolle Pokal von hohem Kunstwerte", wie unser Globusbecher in der „Besondern Beilage des Staatsanzeigers für Württemberg" (1904, Nr 9 u. 10) genannt wird, galt lange als Patengeschenk des Kaisers Franz für den am 28. Juli 1814 gebornen Sohn Franz des Fürsten Joseph Anton von Waldburg-Wolfegg. Kann auch diese Ansicht nicht gehalten werden, da der Globusbecher, wie Unterzeichneter bei seinen anderweitigen Nachforschungen in dem reichhaltigen Archiv des Schlosses zufällig fand, bereits in dem Testamente des Grafen Ferdinand von Waldburg-Wolfegg vom 17. Januar 1779 erwähnt wird, so bleibt es doch sicher, daß das Kunstwerk ein wahrhaft kaiserliches Geschenk und eine Zierde für eine jede kaiserliche Silberkammer bilden würde. Mit Recht nahm darum auch Graf Ferdinand 1779 den globus terrestris unter die Fideikommißgüter auf mit der Bestimmung, daß er ebensowenig wie die sieben andern namentlich aufgezeichneten Kleinodien „weder umgeschmelzet" noch sonst aus seiner „alten, für sich selbst schon einen besondern Werth habenden Gestalt gebracht werden" dürfe (Wolf. Arch. Nr 1339).

Der Wolfegger Globusbecher stammt aus der Werkstätte eines Meisters, der bis in die jüngste Zeit ganz unbekannt war, dessen Arbeiten aber unter dem Sammelnamen des gefeierten Züricher Goldschmiedes Peter Öri aufgeführt wurden, bis es Dr H. Zeller-Werdmüller gelang, sie durch die richtige Bestimmung des Goldschmiedstempels ihrem wahren Meister zuzuweisen. Es ist dies der in den letzten zehn Jahren schnell berühmt gewordene Züricher Goldschmied Abraham Geßner (1552—1613), also derselbe Meister, von dem auch der 1901 vom Schweizer Landesmuseum um 42 000 Franken in Paris erworbene Globusbecher stammt, für den ein Londoner Händler schon bald darauf 80 000 Franken bot, da er ihn sofort für 100 000 Franken, wie er später selbst erklärte, hätte wiederverkaufen können. Der so glücklich erworbene Prunkpokal, der mit dem Wolfegger die größte Ähnlichkeit hat, wurde in verschiedenen illustrierten Zeitschriften reproduziert, und dies gab dann Veranlassung, daß der inzwischen verstorbene Fürst Franz von Waldburg-Wolfegg Abdrücke der beiden Goldschmiedestempel seines Globusbechers an den damaligen Direktor des Schweizer Landesmuseums,

Herrn Dr H. Angst in Zürich, schickte. Die Nachprüfung ergab, daß der eine Abdruck die Stempelmarke Geßners, der andere die Beschaumarke von Zürich war.

Geßner scheint seine Globusbecher ohne vorhergehende Bestellung gewerbsmäßig angefertigt zu haben. Auf Absatz durfte er in einer Zeit, in der die reichen Kaufleute und Gelehrten so reges Interesse an der Erdkunde und der Erschließung neuer Länder nahmen, um so mehr rechnen, als seine Becher in allen Teilen mit äußerster Sorgfalt gearbeitet und wahre Muster der verschiedenen Techniken der Goldschmiedekunst: Guß, Treibarbeit, Ziselierung, Gravierung, Metallschnitt und solide Vergoldung waren.

Wie die nebenstehende Abbildung des Wolfegger Globusbechers zeigt, weist derselbe außer dem großen Erdglobus noch eine kleinere Kugel auf. Es ist dies ein Himmelsglobus, der wie der Erdglobus aus zwei beim Äquator ineinander passenden Hälften besteht. Wir haben es also tatsächlich mit zwei Doppelbechern zu tun. Leicht lassen sich die Teile der von einem stehenden Atlas getragenen Erdkugel auseinandernehmen, und das Gestell des Himmelsglobus dient nach Entfernung der Himmelskugel als Fuß der oberen Hälfte. Ob der Wolfegger Globusbecher wirklich jemals bei einem festlichen Trinkgelage verwertet wurde, wie das mit den beiden Geßnerschen Globusbechern in Basel heute noch bei Universitätsfeierlichkeiten geschieht, dürfte wohl mit Recht bezweifelt werden. Jedenfalls weist er nicht die mindeste Gebrauchsspur auf.

Bemerkenswert sind am Fuße des Pokals die getriebenen ethnographischen Darstellungen aus den vier damals bekannten Erdteilen: Europa, Asien, Afrika und Amerika. Wenn bei einem kleinen, ebenfalls im Züricher Landesmuseum befindlichen Geßnerschen Globusbecher getadelt wird, daß „die gegossene Seite: der kauernde Atlas, Knauf und Verzierung des Astrolabiums geradezu noch Rohguß“ seien (Festgabe auf die Eröffnung des Schweizerischen Landesmuseums in Zürich [1898] 229), so trifft dieser Vorwurf beim Wolfegger Globus nicht zu. Sorgfältig poliert steht der kraftstrotzende bärtige Riese Atlas im Silberglanze da, mit dem rechten Fuße etwas vortretend. Die rechte Hand hält er ausgestreckt empor, als wollte er den etwa schwankenden oder fallenden Globus gleich auffangen. Haupthaar und Vollbart sind feuervergoldet, desgleichen das lose Gewand, das mit dem einen Ende über die rechte Schulter herabhängt, während das andere zur Bedeckung des Vorderkörpers dient und zudem noch, mit der linken Hand auf dem Rücken emporgezogen, als Stütze. Wie die beiden Füße des Atlas steht es fest auf dem Sockel. Auf dem Haupte trägt der 14 cm hohe Halbgott ein dickes Polster, um den Druck der Last zu verteilen und das Gleichgewicht leichter wahren zu können.

Der silbervergoldete Erdglobus hat einen Umfang von 54½ cm, einen Durchmesser von 17 cm. Die Meere und Seen weisen die ursprüngliche Silberfarbe auf, während die Erdteile, die Inseln, die großen Meerungeheuer, die gewaltigen Segelschiffe und die Hauptlinien (Äquator, Wendekreise, Nullmeridian und Tierkreis) vergoldet sind. Dargestellt sind außer Europa, Asien, Afrika und Amerika der noch größere fabelhafte Südkontinent, die Terra Australis oder



Globusbecher auf Schloß Wolfegg.



Magallanica, sowie der von Merkator 1569 zuerst so charakteristisch entworfene Nordkontinent. Im großen ganzen stimmt auch sonst die Darstellung mit der berühmten Seekarte Merkators oder genauer gesagt mit deren Bearbeitung durch Rumoldus Merkator vom Jahre 1587 überein. Wohl zu beachten ist es aber, daß auch andere neuere Quellen verwertet wurden, so für Nova Zemla (Nowaja Semlja, d. h. das neue Land, das 1594 und 1596 von dem Niederländer Barentsz entdeckt und erforscht wurde), sowie für die zahlreichen Namen auf der Terra del Fuego des Südkontinentes. Für letztere Namen wurde wohl direkt oder indirekt eine bisher unbekannte spanische Quelle benützt. Die kartographische Darstellung des Wolfegger Globusbechers entspricht somit dem Stande der geographischen Forschung für den Beginn des 17. Jahrhunderts in ähnlicher Weise wie die nur in einem Exemplar erhaltenen Globusstreifen Waldseemüllers von 1507 (Liechtensteinische Sammlung in Wien) dem des beginnenden 16. Jahrhunderts. Was aber vom Wolfegger Globus gilt, das gilt auch von den beiden Geßnerschen Globusbechern in Zürich. Wie nämlich ein mit bereitwilligster Erlaubnis der Direktion des Schweizer Landesmuseums vorgenommener genauer Vergleich ergab, stimmt der große Globus genau mit dem Wolfegger überein, bei dem kleinen fehlten nur einige Namen wegen Raummangels. Bei näherer Prüfung der übrigen Geßnerschen Globusbecher dürfte sich herausstellen, daß Geßner eine ihm wohl von einem Züricher Kartographen angefertigte Karte immer wieder kopierte und daß somit alle Geßnerschen Globusbecher dem Waldseemüller-Globus von 1507 gegenüber den gewaltigen Fortschritt der Kartographie in hundert Jahren zur Anschauung bringen. Bisher sind außer dem Wolfegger und den beiden Züricher Bechern noch bekannt geworden: drei Globusbecher in Basel (zwei der Universität gehörige im Museum, einer in Privatbesitz), einer im Rathaus von Rappoltsweiler, einer in der ehemals Rothschildschen Sammlung in Frankfurt am Main, endlich einer, den ehemals Gustav Adolf besaß, im Museum von Stockholm.

Über dem Erdglobus befindet sich als Abschluß in künstlerisch hervorragender Einfassung ein armierter Himmelsglobus von 21½ cm Umfang. Um das Herabfallen der Himmelskugel beim Abnehmen der oberen Hälfte des Globusbechers zu verhindern, ist der bewegliche Himmelsmeridian mit einem Kettchen an die Einfassung befestigt (bei den Globusbechern in Zürich fehlt dieses Kettchen). Die Sternbilder und deren Namen treten durch ihre Vergoldung auf dem silbernen Hintergrund scharf hervor und sind wie alles andere vortrefflich ausgeführt. Kein Wunder, daß der prächtige Globusbecher bei einer Ausstellung in Stuttgart schon in den achtziger Jahren des vorigen Jahrhunderts Aufsehen erregte und ein sehr hohes telegraphisches Angebot Rothschilds veranlaßte, das aber natürlich um so mehr abgelehnt wurde, als man damals noch den Globusbecher für ein Patengeschenk des Kaisers Franz I. hielt.

In dem Globusbecher, der ältesten Karte mit dem Namen Amerika von 1507 („dem Taufscheine Amerikas"), der ersten großen gedruckten Seekarte (der Carta marina Waldseemüllers von 1516), der einzigartigen Welt- und Wandkarte des

Jodokus Hondius († 1611), die den Weltkarten Waldseemüllers gegenüber den Fortschritt der Kartographie in 100 Jahren zeigt, der kostbaren Ptolemäushandschrift des Domnus Nikolaus Germanus vom Jahre 1468, der Vorlage der Ulmer Ptolemäusausgaben von 1482 und 1486 und einigen andern Kartenwerken besitzt das fürstliche Schloß Wolfegg kartographische Schätze von einem Werte und einer Bedeutung, wie sie wohl kein Kaiser- und Königsschloß hat.

Jos. Fischer S. J.

Eine päpstliche Kundgebung zum „Literaturstreit". Die wichtigsten Phasen der jüngsten literarischen Kämpfe innerhalb des katholischen Lagers haben allgemein großes Interesse erregt. Wer sich darüber eingehender orientieren will, findet reiches Material in der Broschüre „Ein Jahr katholischer Literaturbewegung", Denkschrift von Richard Kralik[1]. Kralik hat hier sämtliche Stimmen von Freund und Gegner, die sich im Laufe eines Jahres zu den schwebenden literarischen Fragen äußerten, chronologisch geordnet. Unter diesem Gesichtspunkte betrachtet, wird man dem Verlag beipflichten, wenn er in seiner Ankündigung die Denkschrift Kraliks als „ein unumgängliches bleibendes Quellenwerk" einführt. Es ist nicht richtig, was die gegnerische Kritik Kralik tadelnd vorwarf, daß er fast nur seine Freunde zu Worte kommen läßt: Das meist zitierte Organ ist „Hochland", und dann erst kommt „Der Gral" (vgl. das sehr dankenswerte Zeitschriftenregister am Schluß der Broschüre). Neben dieser verdienstvollen Zusammenstellung enthält die Schrift zugleich den Kommentar, welchen Kralik zu den einzelnen Stimmen gibt, und nach dieser Richtung hin wird das Werk natürlich vielfach Mißfallen und Widerspruch erregen. Auch wir wollen nicht alle Ausführungen des Verfassers uns zu eigen machen. Wie schon P. Baumgartner in seiner Besprechung der ersten, nunmehr bereits in 7. Auflage erschienenen Broschüre Kraliks in manchen Punkten seine abweichende Ansicht feststellte, aber den ehrlichen katholischen Grundsätzen des Verfassers volle Anerkennung zollte, so braucht man auch hier gelegentliche, weitgehende Folgerungen in Bezug auf politische, wirtschaftliche und außerliterarische Fragen keineswegs anzunehmen, um dennoch dem aufrichtigen Wollen und dem gereiften Urteil Kraliks mit Achtung gegenüberzustehen. Zudem sticht die Denkschrift Kraliks durch ihren sachlichen, ruhigen Ton wohltuend ab von der gereizten Sprache mancher seiner Gegner.

Kraliks Broschüre gipfelt in einer entschiedenen Ablehnung der Auffassungsweise des Straßburger Universitätsprofessors Dr Martin Spahn. Als besonders bezeichnend führt er eine Äußerung Spahns in der Wiener deutsch-völkischen Zeitschrift „Die Fackel" (V. Jahrg. Nr 145) an, in welcher Stärkung des Germanentums und Entklerikalisierung des katholischen Volksteils als besonders erstrebenswert hingestellt und die auf Gründung einer katholischen Universität in Salzburg gerichteten Bestrebungen verworfen werden. Diese Äußerung liegt allerdings zeitlich bereits sieben Jahre zurück. Aber Kralik glaubte sich berechtigt, von neuem darauf hinzuweisen, da sie durch das Eingreifen Spahns in den

[1] Regensburg 1910, Habbel. M 2.40

Literaturstreit von ihm selbst wieder aufgefrischt und auch in dem Gegenartikel „Klarheit und Wahrheit" in der „Germania" (Nr 272 vom 27. November 1909) herangezogen wurde.

Gegen Professor Spahn wendet sich gleichfalls eine kürzlich erschienene kleine Schrift Dritter Brief an einen jungen Freund (Der Modernismus in der Literatur) von Kaspar Decurtins[1]. Der Verfasser zitiert ebenfalls die von Kralik gerügte Äußerung Spahns in der „Fackel" und bemerkt dazu: „Ich frage: Kann das etwas anderes bedeuten als den Modernismus, der durch die Enzyklika verurteilt wird?" Auch in andern literarischen Erscheinungen glaubt Decurtins Ansätze zu einem mehr oder minder ausgesprochenen Modernismus zu sehen. Hatte schon der zweite Brief des Freiburger Professors an einen jungen Freund bei den von seiner Kritik Betroffenen den lebhaftesten Widerspruch erregt, so war das bei dem dritten auch nicht anders zu erwarten. Es wäre dagegen auch nicht viel zu erinnern gewesen, wenn man sich bei der Erwiderung auf sachliche Entgegnungen beschränkt hätte. Denn in manchen Punkten läßt sich über die Anwendbarkeit der soliden Grundsätze, die Decurtins seinen wissenschaftlichen Untersuchungen vorausschickt, auf den einzelnen Fall streiten. Es ist aber im Interesse des Friedens sehr zu bedauern, daß die Gegner nur in den seltensten Fällen diesen einzig zulässigen Weg der Abwehr betreten haben, sondern statt dessen Decurtins wie Kralik in höchst unsachlicher Weise mit persönlichen Beschimpfungen bekämpften.

Da überraschte Mitte September Freund und Gegner die Nachricht, der Heilige Vater habe den vielgeschmähten Freiburger Professor mit einem huldvollen Schreiben ausgezeichnet. Der Brief hat nach den Acta Apostolicae Sedis (Nr 19, 10. Okt. 1910) folgenden Wortlaut:

„Deine Schrift über den literarischen Modernismus, die mit gründlichen Nachweisen versehen und mit vielem Scharfsinn abgefaßt ist, haben Wir mit Interesse und Genugtuung gelesen. In derselben bewährst Du Dich wieder wie früher schon als treuen Sohn und wackern Verteidiger der Kirche, der daher verdient, daß Wir, wie bereits Unser erhabener Vorgänger getan, Unsere Wertschätzung und Unser Wohlwollen ihm zuwenden.

„Seit längerer Zeit schon haben Wir die Beobachtung gemacht, daß der Modernismus, wie er sich unter mancherlei Formen verbirgt, so auch in die Literatur sich eingeschlichen habe, und zwar nicht nur in die Romane und andere Erzählungen, sondern auch in die literarische Kritik. Dieser neue Kunstgriff, dem Irrtum Verbreitung zu verschaffen unter dem falschen Scheine einer Pflege und Kritik der schönen Literatur, der täglich mehr in Anwendung kommt und um so gefährlicher ist, je sorgfältiger er bemäntelt wird und je mehr er sich geeignet erweist, das Gift weithin zu verbreiten, hat Uns bitter geschmerzt. Denn aus solchen Machenschaften geht hervor, daß die Gegner katholischen Glaubens und katholischer Kirchenzucht nichts unversucht lassen, ihre bedauerlichen Pläne zur Durchführung zu bringen. Das nämlich ist der Grund, weshalb man nach Erlaß Unserer Enzyklika Pascendi,

[1] Basel 1910, Buchdruckerei des Basler Volksblattes.

welche ganz direkt den philosophischen und theologischen Modernismus traf, Schleichwege einschlug, um jene verderblichen Irrtümer doch überallhin weiterzutragen. Man erkannte sehr wohl, wie Du trefflich ausgeführt hast, daß in Kunst und Literatur, namentlich aber in Roman und Erzählung, für jenen neuen Kampf eine große Macht gelegen sei. Daher denn auch die erstaunliche Menge solcher Schriften und ihrer Übersetzungen in andere Sprachen, welche darauf abzielen, die Geisteskultur der Kirchenfeinde mit dem höchsten Lobe zu erheben, die wissenschaftlichen und literarischen Erzeugnisse von unserer Seite aber als höchst minderwertig zu bemitleiden und zu verspotten, auf eine verschwommene Religiosität und trügerische Schwärmerei für das Wahre und Schöne, die sie ‚Idealismus' nennen, die, nur dem subjektiven Empfinden folgend, jede Leitung und Zügelung einer rechtmäßigen Autorität von sich weisen, beständige Loblieder anzustimmen, jene neu aufgekommene Philosophie aber, wenigstens einschlußweise (implicite), zu befördern. Von dieser als der Quelle gehen dann die Irrtümer im einzelnen aus, welche da die Möglichkeit, eine absolute Wahrheit zu erkennen, leugnen und behaupten, daß jedwede Religion nichts anderes sei als eine unfertige, veränderliche Vorstellungsweise, nur dadurch dem Menschen nützlich, daß sie seinem Geist, der nach Übersinnlichem verlangt, eine Befriedigung gewähre. Wie falsch aber und wie verwerflich das alles sei, ist leicht zu erkennen. Denn vor allem wird jedem, der die wirkliche Geschichte der katholischen Kirche studiert, offenbar werden, daß dieselbe die Mutter und Nährerin aller Bildung gewesen ist, ohne irgend eine Seite der Kultur auszuschließen, und daß die römischen Päpste unermüdlich gewesen, sie zu schützen und zu verteidigen.

„Was nun die neueste Auffassung der Religion angeht, vermöge welcher die Modernisten in der Religion nichts anderes sehen wollen als ein jedem einzelnen angebornes Gefühl für Überirdisches, dem eine Wirklichkeit in keiner Weise entspreche, so haben Wir diesen höchst verderblichen Irrtum bereits zurückgewiesen und verdammt, durch den ein verhängnisvoller Weg geöffnet wird zur tatsächlichen Mißachtung und Vernachlässigung der religiösen Pflichten, zum sog. Indifferentismus, was sie mit schillernden Phrasen und rhetorischen Wendungen nur schwer zu verbergen vermögen. Dieses Gaukelspiel aber, als handle es sich darum, die schöpferische Phantasie anzuregen und Kunstkritik zu üben, die dann aufs beste dazu dienen, Irrtümer in Umlauf zu setzen oder immer weiter zu verbreiten, diese hochtönenden Phrasen, ganz dazu angetan, die harmlosen Leser irrezuführen, müssen als höchst gefährliche Waffen erachtet werden zum Schutz des Irrtums und zur Bekämpfung der Wahrheit. Daher ist es Pflicht für alle, die wahrhaft und nicht nur dem Namen nach Katholiken sein wollen, solche Schleichwege aufzudecken und mit aller Entschiedenheit zu bekämpfen. Niemand aber kann hierbei bessere Dienste leisten als die Erzieher der Jugend und die Verfasser von Büchern. Ihnen ist in weitem Umfang die Möglichkeit geboten, der Jugend einen gesunden und edlen Geschmack einzupflanzen, der dabei ganz katholisch ist, indem sie ihnen als Muster jene Schriftsteller vorführen, die auf diesem Gebiete sich unsterblichen Ruhm erworben haben, oder indem sie die Sache der in katholischem Geiste gehaltenen Schriften gegen den Anfall der feindseligen Skribenten zu führen auf sich nehmen, oder falls Gott ihnen die Gabe verliehen hat, sich selbst der Zahl der gutgesinnten katholischen Schriftsteller anreihen.

„Das schöne Beispiel der Rührigkeit, das Du, geliebter Sohn, hierin gegeben hast, möge den übrigen zum Ansporn sein! Uns gereicht es zu hoher Befriedigung,

Deine tüchtige für Christus und die Kirche geleistete Arbeit, das große Talent und die mehr als gewöhnliche Gelehrsamkeit, die Du gegen die Hinterlist des Irrtums in den Dienst der Wahrheit gestellt hast, durch öffentliche Belobung zu ehren. Unterpfand des himmlischen Lohnes und Ermunterung, fortzufahren im Kampfe für den Herrn, sei Dir der Apostolische Segen, den Wir, geliebter Sohn, mit väterlich geneigtem Herzen Dir erteilen."

Es hieße die Bedeutung dieses päpstlichen Schreibens verkennen, wenn man es als ein Urteil des Heiligen Vaters über einen Einzelfall auffassen wollte. Pius X. geht auf die Schrift, an die sich die Untersuchung Decurtins anknüpft, gar nicht ein, sondern lobt das Bestreben, die verderblichen Irrtümer des Modernismus überall, wo sie sich finden, auch in belletristischer Literatur, zu bekämpfen. Er hebt die Hauptmerkmale hervor, an denen man die modernistische Tendenz in Literaturerzeugnissen erkennen kann — übertriebene Verherrlichung der kirchenfeindlichen und Herabsetzung der katholischen Kultur, verschwommener Idealismus und Gefühlsreligion, die auf dem subjektiven Empfinden aufgebaut ist, — und verlangt, daß diese Tendenzen „aufgedeckt und mit Entschiedenheit bekämpft werden von allen, die wahrhaft und nicht nur dem Namen nach Katholiken sein wollen".

Mit Recht sagt die „Germania", daß der Heilige Vater durch dieses Dokument „auf dem Gebiete der Presse und der schriftstellerischen Tätigkeit klare Verhältnisse geschaffen" habe. Schon beginnt das päpstliche Schreiben seine aufklärende und versöhnende Wirkung zu üben. Die Schriftstellerin E. v. Handel-Mazzetti, deren Roman „Jesse und Maria" Decurtins in seinem zweiten Brief besonders bekämpft hatte, sandte bald nach dem Bekanntwerden jener Äußerung des Heiligen Vaters eine längere Erklärung an die Presse, worin sie in schlichten, klaren Worten ihre Anhänglichkeit an die katholische Kirche und ihre Treue zum Stellvertreter Christi beteuert, etwaige Irrtümer, die sich in ihren Werken finden mögen, bedauert und ihrer Unterwerfung gegenüber der kirchlichen Autorität Ausdruck gibt: „Ich erkläre hiermit, daß ich im Leben wie in meiner Kunst mich immer gebeugt habe und immer beugen werde vor der durch den Heiligen Geist inspirierten Weisheit, die uns durch den Mund unseres Heiligen Vaters in der Enzyklika Pascendi über die größten Schäden unserer Zeit so unvergleichlich klar belehrt hat."

Dieser offene Brief an die Presse gereicht E. v. Handel-Mazzetti zur Ehre und fand auch sofort in katholischen Kreisen freudigen Widerhall. Der Heilige Vater selbst ließ der Schriftstellerin zugleich mit seinem Dank für die Zusendung ihres schönen Festspiels „Sophie Barat" (vgl. diese Blätter LXXIX 227) seinen Apostolischen Segen übermitteln.

Besonders wohltuend ist für uns die Beobachtung, daß E. v. Handel-Mazzetti in ihrer „öffentlichen Erklärung" jegliche gereizte Äußerung gegen Dr Decurtins vermeidet und offen gesteht, daß einige ihrer Werke manches Unrichtige enthalten, namentlich auch das Gefühlsmoment zu sehr betonen, obwohl ihr persönlich unkirchliche Tendenzen völlig ferngelegen hätten. Genau das Urteil, welches die „Stimmen" schon wiederholt über die Schriften der reichbegabten Dichterin fällten!

Was aber wichtiger, der Brief ist ein Schulbeispiel für die wirksamste Art, wie der ganze „Literaturstreit", ohne der Ehre der Kämpfenden im mindesten zu schaden, beigelegt werden kann: durch freudige, überzeugte Zustimmung zu den sichern Grundsätzen, welche der Heilige Vater nunmehr in unzweideutiger Klarheit für die Beurteilung unserer literarischen Kontroversen aufgestellt hat.

Monistischer Taschenkalender 1911. Nunmehr gibt es einen Monismus auch für die Rocktasche. Man kann seine Kalendernotizen jetzt auf monistischer Grundlage eintragen, und in langweiligen Stunden, wo einem als letzte Gesellschafter nur die Abhandlungen des Taschenkalenders bleiben, kann man sich über monistische Weltanschauung unterhalten lassen. Denn „einem allgemein gefühlten Bedürfnis entsprechend", wie ebenso richtig als originell das Vorwort anhebt, gibt es heuer zum erstenmal einen monistischen Taschenkalender.

Die Einrichtung des eigentlichen Kalenders konnte noch nicht, wie man gewünscht hätte, nach W. Ludowicis „Vorschlag zu einem neuen Kalender (Monisten-Kalender), gültig für alle Jahre" (S. 55 ff) getroffen werden. Diesem nach hätte das Jahr 52 Wochen zu je 7 Tagen = 364 Tage und 1 Tag ohne Wochennamen, der nach dem 30. Wonnemond eingeschaltet würde; es zerfiele in 4 Viertel, von denen jedes mit 1 Sonntag und 2 Festtagen, den einzigen Monistenfesten, begänne, so daß wir vom 1. bis 3. Eismond (Januar) das Winter- und Neujahrsfest, vom 1. bis 3. Regenmond (April) das Osterfest, vom 1. bis 3. Heumond das Pfingst- und Sommerfest, vom 1. bis 3. Weinmond das Herbst- und Erntefest feierten. Man mußte sich aber für dieses Mal mit Anpassungen an den hergebrachten Kalender begnügen, konnte nur die Sonntage resolut von 1 bis 52 numerieren und außer Weihnachten und Neujahr jegliche Erwähnung der christlichen Feste weglassen. Für jeden Tag ist zwar noch, wie bisher üblich, ein Vorname vermerkt, doch sind die Namen großenteils dem rechten Datum entrückt, so daß man den Monisten ernstlich abraten muß, auf Grund ihres Kalenders etwa einem katholischen Freund zum Namenstag zu gratulieren; teils auch sind sie durch Namen ersetzt, die nach dem Versprechen des Vorwortes so „echt deutsch" sind, wie Fritjof, Thusnelda, Chriemhild, Welf, Franklin, Hagen, Emich, Ingraban, Erdmann, Diana, Mignon, Götz, Aline. Beigefügt sind die Namen berühmter Männer, deren Geburts- oder Sterbetag trifft, z. B. von Ernst Häckel (so!), „Kaiser Joseph II., Förderer der Toleranz", „Graf von Aranda, spanischer Staatsmann, verdient um die Aufklärung in Spanien"; zuweilen tritt an deren Stelle auch ein wichtiges Geschichtsdatum, wie „Verkündigung der päpstlichen Unfehlbarkeit" (18. Juli), „Aufhebung des Jesuitenordens durch Papst Klemens XIII." (so! 21. Juli), „Luther verbrennt die päpstliche Bannbulle" (10. Dezember). Zitate und Dichtersprüche dienen noch weiter dazu, diesem gefällig ausgestatteten Teil des Büchleins monistische Farbe zu geben.

Die Aufsätze, die sodann folgen, meist Abdrücke, suchen den Monismus nach seiner theoretischen und praktischen Seite darzustellen. Zum Klarsten gehört hier die Begründung, weshalb er sich „monistische oder einheitliche Welt- und Lebens-

auffassung" heiße, nämlich 1. wegen der einheitlichen Methode, indem er frei von „Mystik und Aberglauben" zur Welterklärung nur „natürliche, diesseitige, erkennbare" Ursachen heranziehe; 2. wegen seines Gegensatzes zu dem vierfachen kirchlichen Dualismus von Jenseits und Diesseits, Welt und persönlichem Gott, Leib und Seele, von absoluter (?) Sündhaftigkeit und übernatürlicher Erlösung des Menschen; 3. wegen seines Bestrebens, das ganze Sein und Werden aus einem einheitlichen Ursachenkomplex zu erklären, wobei man freilich in drei Richtungen, die mechanische, psychische und kritische, auseinandergehe (S. 109 f). Es erhellt nicht ohne weiteres, wie diese drei Gründe sich voneinander unterscheiden.

Aber ganz ins Haltlose gestoßen fühlt man sich trotz Tabellen und Tafeln, wo die Entwicklungslehre des Monismus dargestellt wird. Das ist der alte, tausendmal geschriebene Roman von dem Emporgang der Lebewelt (woher das Leben, wird klüglich verschwiegen), der von den einzelligen Protozoen ausgehe und in verschiedenen Stämmen aufsteigend schließlich im Menschen seinen absoluten Höhepunkt erreiche. Roman ist noch zu viel gesagt; denn die Darstellung der Übergänge wird wenig versucht, sondern mit üblicher Voraussetzungslosigkeit der entwickelnde Übergang einfach angenommen. Beweise für die Entwicklung? An einer Stelle steht ein Anflug davon. Gegenwärtige Beobachtung und erdgeschichtliche Nachforschung wiesen eine deutlich erkennbare S t u f e n f o l g e von einfachen und immer reicher gegliederten Lebewesen, k u r z u m eine mannigfache Höher- und Weiter e n t w i c k l u n g, eine verschiedenartige Um- und Fortbildung auf. Stufenfolge, kurzum Entwicklung! Heisa! das nennt man Brücken schlagen! Das nennt man Getrenntes gut monistisch einen, das heißt Dualismus überwinden, wenn man so himmelweit verschiedene Begriffe wie Abstufung und Entwicklung „kurzum" als dasselbe nimmt! Und dabei sausen dem geduldigen Hörer die Ohren von „Wissenschaft", „wissenschaftlicher Erfassung", „wissenschaftlich begründet", „es ist Tatsache".

Eine ähnliche Verwechslung wie die von Abstufung und Entwicklung liegt den Ausführungen über praktischen Monismus zu Grunde. Der Monismus lehre gemäß biologischer und soziologischer Erfahrung die Unhaltbarkeit des von der Kirche (!) und dem Anarchismus geförderten Individualismus, des Radikalismus, Eudämonismus und Kommunismus. Sehen wir von einer Kritik der monistischen Moral, ihrer Lücken und Irrtümer ab. Aber, was entscheidender ist: G i b t d e r M o n i s m u s d i e K r a f t, seine selbstlose „Gattungsmoral" usw. auch zu l e b e n? Sonderbar, das wird immer vorausgesetzt; d e r M o n i s m u s l e h r t, soll sofort auch heißen: Der M o n i s t t u t, ja er tut es begeistert, indem er „in der bewußten freudigen Fortführung des in der Natur begonnenen Entwicklungsprozesses durch die Menschheit seine Impulse findet" (S. 119). Hand aufs Herz, wer glaubt, daß der Mensch, wie er ist, mit diesen monistischen Impulsen die großen Kämpfe des sittlichen Lebens siegreich besteht und den Weg zur wahrhaft selbstopfernden Höhe findet? J. M. Guyau wird mit einem Zitat zu Hilfe gerufen: „Das beste Heilmittel für alles Leiden liegt in erweiterter Tätigkeit, die höheres Wissen vermittelt. Handeln erlöst vom Leiden" (S. 30). Hat Guyau diese

Weisheit einmal in Spitälern schmerzdurchwühlten Duldern vorgetragen? Der Monismus ist ein naiver Pädagog der Menschheit.

Je genügsamer im Aufbauen, desto unternehmender ist der Taschenkalender im Zerstören des Alten, desto öfter wiederholen sich die Angriffe auf Rom, die kirchliche Bevormundung, den „Wachstum hemmenden Dogmenmantel", die unerträgliche Herrschaft des Klerikalismus. Wo Gründe angeführt werden, sind sie von gewohnter Tiefe. Unsere Jenseitsrichtung hindere das aufopfernde Wirken für das weltliche Gemeinwesen, unsere Lehre von der absoluten (?) Sündhaftigkeit aller Menschen und der Sündenvergebung durch die Kirche habe viele abgehalten, unermüdlich an der eigenen Vervollkommnung zu arbeiten (!), die evangelischen Räte würden, wenn (allerdings, wenn!) von allen befolgt, Erhaltung und Entwicklung der Menschen verunmöglichen. Ferner: „Es ist unbestreitbare Tatsache, daß im Weltall, so wie es uns die wissenschaftliche Beobachtung vor Augen führt, kein Raum ist für einen sogenannten ‚Himmel' als Ort der Seligen und Wohnung der Götter und Heiligen, für einen nach menschlichem Bilde gedachten Schöpfer, der von dort aus die Erde regiert. . . . Es ist keine bloße Vermutung, sondern eine unbestreitbare Tatsache, daß in den Tiefen unserer Erde kein Raum ist für ein ‚Fegfeuer' . . . ebensowenig für eine Hölle" (S. 122). Daher verlangen die Münchener Monisten „völlige Trennung von Kirche und Schule, völlige Trennung von Kirche und Politik, völlige Trennung von Kirche und Staat" (S. 128).

In den Schlußblättern interessiert noch folgendes Verzeichnis der Ortsgruppen des Deutschen Monistenbundes:

Augsburg	Gera	Krefeld	Quedlinburg
Groß-Berlin	Halle a. S.	Magdeburg	Sonneberg (S.-M.)
Bremen	Hamburg	Mannheim-Ludwigshafen	Stuttgart-Cannstatt
Chemnitz	Jena		Weimar
Dresden	Karlsruhe i. B.	München	Wilhelmshaven
Düsseldorf	Kiel	Nürnberg	Wien: „Monistenbund in Österreich."
Friedrichroda	Köln a. Rh.	Pforzheim	
Genf	Königsberg i. Pr.	Plauen i. V.	

Vor kurzem hörte man von grundsätzlichen Unstimmigkeiten im Deutschen Monistenbund, von Widerständen gegen die Haeckelsche „Wissenschaft" (vgl. „Germania" 1910, Nr 267, 1. Beil. zum 2. Blatt). Der kranke Bund kann zwar noch ganz ungebärdig um sich schlagen, wie neulich das Flugblatt zur Volkszählung mit der Aufforderung, in die Rubrik „Religionsbekenntnis" nur einen Strich zu setzen, anschaulich machte. Aber auf die Dauer werden doch ernste Männer sich nicht durch Redensarten bannen lassen. Und da durch Illogismen und große Worte der Mensch nicht wissend, nicht gut und glücklich wird, ist der Monismus auch ein schlechter Neujahrsbote.

Berichtigung:

Bd LXXIX, S. 561, Zeile 5 lies Oxyrhynchus-Fragment statt -Pergament.

Der Lehrgehalt der Eidesformel im Motuproprio «Sacrorum Antistitum» vom 1. September 1910.

Die Kirchenfeinde wüten gegen das Motuproprio und den Modernisteneid; sie suchen den Staat gegen Rom mobil zu machen. Den reichen Inhalt kennen sie freilich nicht: weder die Bestimmungen der Enzyklika Pascendi, die das Motuproprio einschärft, noch die herrlichen Ausführungen über die Erziehung des Klerus und über die Verwaltung des Predigtamtes. Am allerwenigsten wissen sie, was in der gelästerten Eidesformel steht. Leider lassen sich auch unter den Katholiken ängstliche Seelen zu Furcht und Bangen verleiten. Doch was ist zu zagen und zu fürchten? Der Eid enthält nur den alten katholischen Glauben, und die Wege, die er uns vorzeichnet in Behandlung der Heiligen Schrift und der Erblehre, entsprechen so sehr den Grundsätzen unverfälschten katholischen Denkens, daß man sich vielmehr wundern muß, wie es notwendig wurde, so eindringlich auf sie hinzuweisen. Jeder katholische Christ, der seinen Glauben kennt, kann und muß dem ganzen Gehalt des Eides innerlich mit voller Seele beipflichten. Gewissensbedenken werden für ihn aus der Eidesformel bei ruhiger Erwägung ihrer einzelnen Worte nicht entstehen.[1] Wenn die Professoren der katholisch-theologischen Fakultäten an den staatlichen Universitäten und Lyzeen von der Eidespflicht ausgenommen wurden, so hat der

[1] Wenn sich die Wortführer des „Neuen Jahrhunderts" und mit ihnen leider auch ten Hompel und Konstantin Wieland darauf versteifen, daß Rom keine feierliche Definition ausgesprochen, und daß manche der im Eide erwähnten Kundgebungen jederzeit hinfällig werden könnten, übersehen sie zwei Dinge: Erstens Wahrheiten, die offenkundig aus den Dogmen folgen, können nicht deshalb hinfällig werden, weil sie von der höchsten Autorität noch nicht feierlich definiert sind. Daß Rom es nicht wage, die im Eide erwähnten Lehrentscheide zu definieren, ist eine Unterstellung, welche ten Hompel den Modernisten hätte überlassen müssen. Zweitens, dem Katholiken sind Lehrentscheidungen des Heiligen Stuhles genügend gewährleistet, auch wenn dieselben keine Definitio ex cathedra enthalten, und er kennt die von der Kirche ihm eingeschärfte Pflicht, sich denselben auch innerlich zu unterwerfen. Der Eid soll nur die innere Zustimmung, die wir ohnehin zu leisten haben, sichern und verbürgen.

Heilige Stuhl wohl bloß dem Umstand Rechnung getragen, daß eine maßlose liberale Hetze, die nach dem Einschreiten der Staatsgewalt ruft, besondere Schwierigkeiten geschaffen hat. Die Pflicht der inneren Zustimmung zu den im Eide in der Enzyklika Pascendi und dem Dekret Lamentabili sane enthaltenen Lehren bleibt auch für die Professoren der katholisch-theologischen Fakultäten voll und ganz bestehen.

In der Eidesformel Pius' X. Sacrorum Antistitum lassen sich zwei Teile scharf unterscheiden. Der erste behandelt Grundfragen der Fundamentaltheologie und ist durch eine ausdrückliche Numerierung in fünf Punkte abgeteilt. Alles in diesem ersten Teile trägt einen wesentlich lehrhaften Charakter. Der zweite Teil des Eides beginnt mit den Worten: „Ich unterwerfe mich auch mit der gebührenden Ehrfurcht und pflichte von ganzem Herzen bei allen Verurteilungen, Erklärungen und Vorschriften, welche im Rundschreiben Pascendi und im Dekret Lamentabili enthalten sind, besonders in Bezug auf die sog. Dogmengeschichte." Es ist von selber klar, daß das subjicio totoque animo adhaereo einen etwas andern Sinn gewinnt, je nachdem es sich auf die dogmatischen Verurteilungen und Erklärungen, oder aber auf bloße Vorschriften in den kirchlichen Erlassen bezieht. Dogmatischen Verurteilungen und Erklärungen muß man beipflichten durch innere Verstandeszustimmung, Vorschriften und Befehlen wenigstens durch gehorsame Unterwerfung in Wort und Tat. So weit geht die Eidesverpflichtung. Wir werden aber einzig richtig handeln, wenn wir zugleich daran festhalten, daß die kirchliche Autorität die triftigsten Gründe hatte und noch hat, so entschieden einzuschreiten. Schwere Übel verlangen immer energische Mittel.

Unter den Verurteilungen und Erklärungen, die in den genannten päpstlichen Erlassen enthalten sind, hebt der Papst diejenigen ausdrücklich hervor, welche die sog. Dogmengeschichte betreffen. Um diese drehen sich alle weiteren Eidesbestimmungen des zweiten Teiles. Sie zeigen, wie man die Glaubensquellen zu behandeln bzw. nicht zu behandeln habe, wo es gilt, ein geschichtliches Bild der Glaubenslehre zu entwerfen, und zeichnen auf Grund der Glaubenslehre zugleich praktische Richtlinien für die Behandlung der Heiligen Schrift und der Überlieferung vor.

In der folgenden Arbeit handelt es sich zunächst darum, einen Einblick in den Lehrgehalt des ersten Teiles zu gewinnen. Wir lehnen uns dabei ganz an den Gang der Eidesformel an. Die Eidesformel beginnt mit den

Worten: „Ich ... umfasse und nehme festiglich alles und jedes einzelne an, was vom untrüglichen Lehramte der Kirche bestimmt, gelehrt und erklärt worden ist, besonders jene Lehrpunkte, welche unmittelbar den Irrtümern unserer Zeit entgegenstehen.

Hier findet also eine Berufung auf Lehrentscheidungen der Konzilien und der Päpste statt, und da es sich hauptsächlich um Punkte handelt, welche den Irrtümern der Neuzeit entgegentreten, so sehen wir uns hauptsächlich auf die Entscheidungen Pius' IX. und auf die Definitionen des Vatikanischen Konzils hingewiesen. Und mit Recht. Denn die fünf Lehrpunkte des ersten Teils sind folgende:

1. Die Erkennbarkeit Gottes aus der Natur, und die Beweisbarkeit seines Daseins.

2. Die äußeren, den Menschen aller Zeiten angepaßten Beweise für die Offenbarung.

3. Die Kirche von Christus eingesetzt als Lehrerin und Hüterin der geoffenbarten Wahrheit.

4. Die Unwandelbarkeit der Glaubenslehre.

5. Der wahre Begriff von der Tugend des Glaubens.

Alle diese fünf Punkte kennzeichnen sich auf den ersten Blick als Glaubensentscheidungen des Vatikanischen Konzils. Freilich zeigen die einzelnen Striche und Wendungen, daß diese Wahrheiten auch den neuesten Irrtümern der Modernisten sich entgegenstellen. Aber alles, was diese Zusätze bergen, ist sachlich bereits voll und ganz in den Definitionen des Vatikanums enthalten.

I. Die Erkennbarkeit Gottes aus der geschaffenen Natur.

Aus Furcht vor den Schwierigkeiten, welche dem Gottesglauben allüberall durch die Vertreter einer Gott entfremdeten Wissenschaft erwuchsen, hat man sich protestantischerseits längst daran gewöhnt, zwischen Glaube und Wissen eine reinliche Scheidung nicht nur in ihrem Wesen, sondern auch in ihrem Gegenstande zu suchen. Kant, dem Philosophen von Königsberg, wird vom Protestantismus zugejauchzt, und als sein unsterbliches Verdienst wird es hingestellt, daß er der Wissenschaft als Objekt die Gegenstände möglicher Erfahrung zuwies, das Transzendente dagegen dem Glaubensbereiche zuschob. Man nimmt sogar seine Kritik der Gottesbeweise, so armselig und nichtig dieselbe auch war, und so sehr sie auch der Überzeugung der Denker langer Jahrhunderte und Jahrtausende widersprach, mit in Kauf. Man

gewöhnte sich daran, die von früheren Jahrhunderten aufgestellten Gottesbeweise in Bausch und Bogen zu verwerfen. Man erklärte sogar jede wissenschaftliche Beweisführung für die Existenz eines persönlichen, überweltlichen, unendlichen Gottes auf Kants Autorität hin ein für allemal unmöglich und brandmarkte den Versuch, einen solchen Beweis zu finden, als ein Attentat gegen den Offenbarungsglauben selber. So war man der Mühe los, die Einwürfe des Unglaubens zu lösen. Man hatte aber damit den Glauben selber untergraben. Ohne sichere Erkenntnis, daß Gott existiert, kann doch von der Anerkennung einer Offenbarung Gottes keine Rede sein. Da mußte nun derselbe Kant Hilfe bringen. Er hatte dem Gottesbegriff in der „Kritik der reinen Vernunft" die Türe gewiesen, führte ihn dann aber in der „praktischen Vernunft" wieder ein. Ohne Gott lasse sich nun einmal nicht auskommen. Der Mensch braucht ihn. Und so gestattete Kant, daß man Gott als ein Postulat der praktischen Vernunft ansehe. Ob diese praktische Notwendigkeit dem Menschenverstand das Dasein Gottes in Wahrheit und Wirklichkeit verbürge, bleibt bei Kant sehr fraglich.

Von diesen Grundanschauungen Kants sind die wissenschaftlichen Erzeugnisse des Protestantismus alle durchdrungen. Glaube und Wissen werden als zwei ganz heterogene Gebiete behandelt, Gottesbeweise als Unmöglichkeit erklärt. „Vom Transzendenten können wir nichts wissen", so lautet der Refrain. Der Kantianismus übte indes seine Wirkungen auch auf die katholische Theologie aus.

Wir werden nicht fehlgehen, wenn wir das Auftreten des Ontologismus und des Traditionalismus als ein Zeichen scheuer Bangigkeit vor den Behauptungen des Königsberger Philosophen und seiner Schüler betrachten. Man war irre geworden an den alten Gottesbeweisen und suchte nun einen Halt in der Anschauung, als sei uns die Gottesidee und die Überzeugung vom Dasein Gottes angeboren, oder als sei dieselbe eine bloße Frucht der Erziehung, der durch Überlieferung überkommenen Lehre. Bei Bautain traten die Nachwirkungen Kants klar zu Tage.

Beim Ausgang des 19. und zu Beginn des 20. Jahrhunderts erfuhr der Kantianismus in Frankreich eine Wiederbelebung und übte seinen Einfluß auf das Entstehen der neuen apologetischen Methode aus. Besonders verwertet aber wurde derselbe in den Grundgedanken des Modernismus [1].

Die Modernisten geben in ihrem „Programm", das sie als Antwort auf die Enzyklika Pascendi erscheinen ließen, den Einfluß Kants und Spencers offen zu.

---

[1] Vgl. Rundschreiben Pascendi dominici gregis, Herdersche Ausgabe 8 10.

Nur leugnen sie den Agnostizismus. Freilich mit welchem Recht nach solchen Voraussetzungen? Wenn Sinne und Verstand nur das Phänomenale sehen, zum Transzendenten aber nicht vorzudringen vermögen, was bleibt dann anderes übrig als das Ignoramus et ignorabimus des Agnostikers? Die Verfasser des Programma glauben einen Ausweg gefunden zu haben. Sie schreiben: „Für uns paßt es nicht mehr, zu Gott zu gelangen auf dem Wege der metaphysischen Demonstrationen des Mittelalters oder auf das Zeugnis des Wunders und der Prophezeiungen hin, alles Dinge, welche das zeitgenössische Bewußtsein noch mehr abstoßen als in Staunen setzen und die der Kontrolle der Erfahrung sich entziehen. Wir zeigen andere Fähigkeiten auf, das Göttliche zu erkennen; wir finden in uns jenen ‚illativen Sinn', von dem Newman sprach, mit dem es uns gegeben ist, in ihrem unaussprechlichen Geheimnis die Gegenwart höherer Energien zu erfassen, mit denen wir in Kontakt stehen."[1] An einer andern Stelle suchen sie sogar direkt unter Zuhilfenahme der kantischen Einteilung der Urteile zu erweisen, daß Gott nur auf dem Weg der Erfahrung kennbar sei. Dann fahren sie fort: „Und da diese Erfahrung evident nicht jene sein kann, die man in den Laboratorien erhält, so muß man geradezu sagen, daß die Existenz Gottes nur durch das Bewußtsein und im Bewußtsein des Menschen verifiziert werden kann." Ganz ähnliche Gedanken ließ Loisy schon 1900 in einem Aufsatz L'idée de la révélation in der Revue du Clergé français durchblicken, die er dann in sein Autour d'un petit livre hinübernahm. Der Einfluß Kants auf die modernen Geister im katholischen Frankreich ist also klar dokumentiert.

Es wäre beinahe ein Wunder zu nennen, wenn in Deutschland gebildete Katholiken, die sorglos ihre philosophische Nahrung in protestantischen oder gar in ungläubigen Werken suchen, von den Ideen Kants unberührt blieben, welche nun einmal die nie geprüfte, aber um so fester behauptete Grundlage aller solchen Werke bilden. 1906 verteidigte L. Günther — wohl ein Pseudonym — mit Feuereifer die Relativität aller Erkenntnis, die Unmöglichkeit, die absolute Wahrheit zu finden, mit Berufung auf die „geniale Konzeption" Kants. Zur Zeit der sog. Indexbewegung äußerte man, ein Werk wie Kants Kritik der reinen Vernunft müßten doch alle gebildeten Katholiken lesen dürfen. Wie sehr die zersetzende Kritik des Königsberger Philosophen noch bis zur Stunde schädigend wirkt, sieht man aus dem Umstande, daß Angriffe auf die alten Gottesbeweise sich mehren, ohne daß der Versuch gemacht wird, etwas Solideres an ihre Stelle zu setzen. Wenn aber die natürliche Erkennbarkeit Gottes und die Beweisbarkeit seines Daseins auch nur in Zweifel gezogen wird, so wird damit der Glaube untergraben. Denn ohne Überzeugung von Gottes Offenbarung

[1] Nach der französischen Ausgabe 116.

kein Glaube, und ohne natürliche Erkennbarkeit Gottes keine Möglichkeit der Überzeugung von einer Offenbarung. Denn wie kann ich auch nur auf den Gedanken kommen, Gott habe gesprochen, wenn ich nicht vorher weiß, daß es einen Gott gibt. Schon das Vatikanische Konzil hatte in der dritten feierlichen Sitzung definiert: „Wenn jemand behauptet, der eine wahre Gott, unser Schöpfer und Herr, könne aus den geschaffenen Dingen durch das Licht der Vernunft nicht mit Sicherheit erkannt werden, so sei er im Banne." Im zweiten Hauptstück derselben Sitzung führt das Konzil die Worte des Völkerapostels Paulus an und zeigt so, daß es sich um eine klar ausgesprochene Lehre der Heiligen Schrift handelt.

Wie wir aber aus den geschaffenen Dingen mit Sicherheit Gott zu erkennen vermögen, so vermögen wir auch den wissenschaftlichen Beweis für sein Dasein zu erbringen. Jedes mittelbare, aber sichere Erkennen muß einen sichern Grund haben, und dieser sichere Grund läßt sich dann wissenschaftlich in die Form eines beweiskräftigen Argumentes kleiden. Es ist wahr, daß die Erkenntnis Gottes sich nicht bei allen Menschen, ja nur bei einem Bruchteil derselben in wissenschaftliche philosophische Formen kleidet. Es gibt, wie Kleutgen richtig sagt, „eine so leicht faßliche und so sichere Erkenntnis Gottes, daß Unwissenheit und Zweifel nur in strafbarem Leichtsinn oder stolzer Verhärtung ihren Grund haben. . . ." [1] Sie entsteht unwillkürlich bei dem bloßen Anblick der Schöpfung. Es würde den meisten Menschen auch unmöglich sein, den Grund dieser Erkenntnis Gottes in ein wissenschaftliches Argument zu fassen. Denn wissenschaftliche Beweise zu führen ist nicht jedermanns Sache. Und dennoch leitet sie alle der eine Gedanke, den so schön das Buch der Weisheit ausführt und den der Apostel im Römerbriefe skizziert. Die Dinge, die wir um uns erblicken, die kommen und gehen, ihre Kraft, ihre Schönheit und Ordnung, müssen einen Grund und eine Ursache ihres Daseins haben. Es ist der Schluß von der Wirkung auf die Ursache. Der gleiche Schluß tritt uns in allen wahren Gottesbeweisen entgegen. Nur ist er hier in streng wissenschaftliche Formen gefaßt. Wer die Beweisbarkeit des Daseins Gottes leugnet, wird mit eiserner Folgerichtigkeit zur Leugnung der natürlichen Erkennbarkeit Gottes getrieben. Daher verlangte die Kirche auch so entschieden von den zwei berühmtesten Vertretern des Traditionalismus, Bautain und Bonnetty, in den Jahren 1840 und 1855 das Bekenntnis: „Das vernünftige Denken vermag Gottes Dasein mit Sicherheit zu beweisen."

[1] Philosophie der Vorzeit I, Nr 227 ff.

Es ist also nur eine den heutigen Angriffen auf die Gottesbeweise angepaßte Formulierung der Vatikanischen Glaubensentscheidung, wenn der Eid Pius' X. uns beschwören läßt:

„An erster Stelle bekenne ich, daß Gott, aller Ding Ursprung und Ziel, mit dem natürlichen Lichte der Vernunft durch die geschaffenen Dinge, d. h. durch die sichtbaren Werke der Schöpfung, als die Ursache durch die Wirkungen mit Sicherheit erkannt und somit auch bewiesen werden kann."

Wenn aber hier der Heilige Vater auf die Erkenntnis Gottes aus den sichtbaren Werken der Schöpfung hinweist, so mißbilligt er keineswegs jene Formen der Gottesbeweise, welche von psychologischen Tatsachen ausgehen und so zu Gott aufsteigen. Er läßt nicht nur dem moralischen, sondern auch dem sog. ideologischen Gottesbeweis sein volles Recht. Aber die meisten Menschen steigen leichter zur Erkenntnis Gottes auf durch die Betrachtung des Universums als durch Betrachtung über ihre Seele und deren Leben.

II. Die äußeren Beweise für die Wirklichkeit der Offenbarung.

Soll der Glaube vernünftig sein, so muß er auf der Überzeugung beruhen, daß Gott gesprochen hat. Erst dann kann ich gewisse Wahrheiten auf Gottes Wort und Autorität hin annehmen, wenn ich mich überzeugen kann, daß Gott sie geoffenbart hat. Wo sind nun die Beweise für die Tatsache einer göttlichen Offenbarung? Die katholische Theologie und mit ihr die ganze alte Apologetik sah die sichersten und zuverlässigsten Beweise in den Wundern, welche zur Beglaubigung der Offenbarung gewirkt wurden, und in der Erfüllung von Prophezeiungen, auf die sich Moses, die Propheten, der Heiland selber und seine Apostel berufen hatten. In diesen Wundern und Prophezeiungen sah man das göttliche Siegel für die Wahrheit der Offenbarung.

In weiten Kreisen war man indessen, namentlich in Frankreich, der alten Denkweise in den letzten Jahrzehnten des 19. Jahrhunderts so entfremdet, daß die alten Beweise keinen Anklang mehr fanden[1]. Die Laienschulen in Frankreich hatten eine Generation herangezogen, deren beste selbst für das Denken der Alten keinen Sinn mehr besaßen. Da suchten sehr gutgesinnte Apologeten, unter denen die Namen Brunetière, Fonsegrive, Olle-Laprune, Blondel die bekanntesten sind, durch neue Beweise die Wahr-

[1] Diese letztlich durch die Kantsche Kritik geschaffene Unklarheit und Unsicherheit zittert auch nach bei ten Hompel (Uditore Heiner und der Antimodernisteneid 8).

heit der christlichen Religion der modernen Welt entgegenzubringen, durch Beweise, die mehr der „Mentalität" oder, wie man in Deutschland sagen würde, unserem modernen psychischen Empfinden entsprächen. So fand die neue Apologetik der Immanenz Eingang, welche den modernen Menschen dadurch von der Wahrheit des Christentums und speziell der katholischen Kirche überzeugen sollte, daß sie ihm nachwies, wie seine innersten seelischen Bedürfnisse und sozialen Aspirationen gerade durch das Christentum, und zwar nur in der katholischen Kirche befriedigt würden. Auch diesseits der Vogesen begann man dem neuen Gestirn zuzujubeln und den Grabesgesang der alten Apologetik zu singen. In doppelter Weise konnte man sich rühmen, auf dem neuen Wege den Ansprüchen der Moderne entgegenzukommen. Die Apologetik der Immanenz machte den Versuch, die katholische Religion gleichsam von innen heraus, wie man heute zu sagen pflegt psychologisch, zu begründen, ihre tiefsten Wurzeln im seelischen Einzelleben wie im sozialen Leben unserer Tage bloßzulegen. Anderseits trug sie der neuzeitlichen Abneigung gegen die Annahme von Wundern und Prophezeiungen, dem Drang, alles durch natürliche Entwicklung zu erklären, in etwa Rechnung.

Hätte die neue Apologetik sich darauf beschränkt, als Hilfskraft aufzutreten, welche einer soliden historischen Beweisführung für die Tatsache der übernatürlichen Offenbarung die Wege ebnen will, indem sie die Geister der Neuzeit vorbereitet, dieser Beweisführung ein offenes Auge und offenes Herz entgegenzubringen, so hätte jeder Seelsorger und jeder Lehrer der Theologie sie freudig begrüßen müssen. Denn sie vermochte wirklich manches Hindernis zu beheben und die Herzen mancher zu bereiten. Aber den Tatsachenbeweis für die Offenbarung zu erbringen, vermag sie nie. Alle Hinweise auf Bedürfnisse des Menschen, auf kulturelle Wohltaten usw., welche die katholische Religion bietet, können ihren Anspruch, übernatürliche Offenbarung zu sein, nicht als berechtigt dartun.

Ein Blick auf das Vatikanum hätte eigentlich diese Irrgänge von Anfang an unmöglich machen sollen. Denn im Hauptpunkt über den Glauben war als katholische Lehre feierlich definiert:

„Damit nichtsdestoweniger unser Glaubensgehorsam der Vernunft entspreche, wollte Gott, daß mit den inneren Hilfen des Heiligen Geistes sich äußere Beweise für seinen Glauben verknüpfen, nämlich göttliche Taten und vor allem Wunder und Prophezeiungen, die, weil sie Gottes Allmacht und unendliche Weisheit reichlich erweisen, ganz sichere Zeichen der göttlichen Offenbarung und der Verstandeskraft aller angemessen sind. Deshalb

haben sowohl Moses und die Propheten als namentlich Christus der Herr selbst viele und offenkundige Wunder und Prophezeiungen gewirkt, und von den Aposteln lesen wir: Jene aber gingen hin und predigten überall, indes Gott mitwirkte und ihre Reden durch die nachfolgenden Zeichen bekräftigte. Und wiederum steht geschrieben: Wir haben ein noch kräftigeres prophetisches Wort, und ihr tut gut daran, auf dasselbe zu achten wie auf eine Leuchte, die leuchtet an einem finstern Orte." Im Kanon 3 über den Glauben heißt es: „Wenn jemand sagt, die göttliche Offenbarung könne nicht durch äußere Zeichen glaubwürdig gemacht werden, und deshalb müßten die Menschen durch bloße innere Erfahrung oder durch private Eingebung zum Glauben bewegt werden, so sei er im Banne."

Hier haben wir also die feierlich ausgesprochene Lehre, daß Wunder und Prophezeiungen den gottgewollten Beweis für die Tatsache der Offenbarung bilden, und zwar einen Beweis, der unumstößlich ist, dessen Kraft jeder vernünftige Mensch zu erfassen vermag. Zugleich wurden wir zum voraus gefeit gegen jene von den Modernisten in ihrem Programme ausgesprochene Irrlehre, als wäre ein inneres Gefühl, eine geheimnisvolle Erfahrung der rechte Weg zum Glauben. Die Menschennatur hat sich nicht geändert, und die objektiven Beweisgründe haben die Macht, die sie auf den denkenden Menschengeist ausüben, ebensowenig verloren wie das Einmaleins seine Gültigkeit. Wäre das nicht mehr der Fall, so hätte der moderne Mensch seine Denkkraft eingebüßt, und Hilfe wäre überhaupt nicht mehr möglich. Der Heilige Vater verlangt daher gar nichts, was auch nur über die Vatikanische Glaubensentscheidung hinausgeht, wenn er im Interesse unserer eigenen Glaubensfestigkeit wie im Interesse unserer apostolischen Tätigkeit das Bekenntnis verlangt:

„Zweitens: Die äußeren Beweise für die Offenbarung, d. h. die göttlichen Taten, vor allem die Wunder und Prophezeiungen, nehme ich an und anerkenne sie als ganz sichere Zeichen für den göttlichen Ursprung der christlichen Religion und ich halte dieselben als der Verstandeskraft aller Alter und Menschen und auch der Menschen unserer Zeit für höchst angemessen."

Es gilt also immer wieder zur Begründung des Glaubens auf die Wunder und Prophezeiungen hinzuweisen, besonders aber auf jenes große Gotteswerk, das als ein Wahrzeichen für die Nationen hingestellt ist vom Herrn, auf die katholische Kirche, die in ihrem bald zweitausendjährigen

Bestand in allen Stürmen und Kämpfen das Siegel der ewigen Wahrheit an der Stirne trägt. Dabei bleibt es uns unbenommen, auch die inneren sekundären Beweismomente, welche für die geoffenbarte Wahrheit sprechen, hervorzuheben. Nach wie vor sollen wir die Gläubigen und die Katechumenen darauf hinweisen, wie herrlich das Gefüge der Lehre unseres heiligen katholischen Glaubens ist, wie es allem edlen und besten Sehnen des Menschenherzens entspricht, wie es tröstet, erfreut und adelt. Aber das Bekenntnis, das wir abgelegt haben vor dem Altare, bewahrt uns vor dem Irrwege, unsern heiligen katholischen Glauben einzig und allein oder auch nur in erster Linie stützen zu wollen auf Grundlagen, die allzusehr subjektivem Empfinden und Ermessen, wandelnden und wechselnden Gefühlen und Erlebnissen ausgesetzt sind. Vor allem aber schützt das Bekenntnis der Eidesformel Pius' X. uns vor der Gefahr, den Nutzen, die Heiligkeit und Göttlichkeit unseres Glaubens nur messen zu wollen an den wechselnden Kulturidealen und den wandelbaren „Aspirationen" der „Psyche" unserer Tage.

III. Die Kirche von Christus gegründet als Lehrerin und Hüterin der geoffenbarten Wahrheit.

Im vierten Hauptstück der dritten Sitzung bekannte das Vatikanische Konzil feierlich: „Die Kirche, welche zugleich mit dem apostolischen Lehramte den Befehl empfing, die Glaubenshinterlage zu hüten, hat auch von Gott das Recht und die Pflicht, eine fälschlich so genannte Wissenschaft zu verurteilen, damit niemand durch die Philosophie und durch eiteln Trug irregeleitet werde." Und wiederum: „Die Glaubenslehre, die Gott geoffenbart hat, ist nicht als eine philosophische Erfindung, die durch menschliche Talente vervollkommnet werden müßte, sondern als eine göttliche Hinterlage der Braut übertragen, von ihr treu zu hüten und in unfehlbarer Weise zu erklären."

Gegen dieses Lehrstück sind auch in neuester Zeit offene Feinde und versteckte Angriffe entstanden. Der offene Kampf gilt der Glaubensautorität und wird geführt im Namen der freien Wissenschaft. Jeder Katholik weiß, was er davon zu halten hat. Versteckter sind jene Angriffe, bei welchen man der Philosophie ein Recht zu erobern sucht in der Deutung oder Umdeutung des Glaubensinhaltes. Diese Angriffe werden geführt im Namen des Fortschrittes der Glaubenswissenschaft. Der Glauben soll sich dem heutigen Kulturzustand anpassen, gleichen Schritt halten mit den Errungenschaften der Neuzeit, er soll sich die augenblicklichen Anschauungen der verschiedenen Wissenschaften zu nutze machen, mit denselben sich versöhnen und

verbrüdern. Hier verbirgt sich unter der Larve der Predigt vom Fortschritt im Glauben der Versuch, die von Christus gesetzte Glaubensautorität zu entthronen und als letztes inappellables Tribunal die zeitgenössische Wissenschaft aufzustellen. Noch ein anderer Versuch wird gemacht. Man sucht die Grenzen zwischen der lehrenden und lernenden Kirche zu entfernen und die Kirche auch nach dieser Seite zu demokratisieren[1]. Was zu glauben ist oder nicht zu glauben, das bestimmt das Gesamtbewußtsein der Gläubigen, die kirchliche Autorität darf höchstens ja und Amen dazu sagen. Dieses Gesamtbewußtsein wird natürlich geleitet von einigen führenden Geistern, die das „Prinzip des Fortschritts" in sich verkörpert wissen. Wir haben es erlebt, daß gerade diese Geister in internationaler Fühlung unter sich stehend eben bereit waren, sich an die Stelle der lehrenden Kirche zu setzen, als wie ein Blitz vom heitern Himmel der sog. „Neue Syllabus" und die Enzyklika Pascendi die Lage klärten und das Beginnen unmöglich machten.

Das war ein unnützer Umweg gewesen, den die Moderne hier eingeschlagen. Es gab einen viel näheren Weg, man kannte ihn wohl, man wollte ihn aber nicht offen wandeln. Wenigstens manche nicht. Loisy wandelte ihn bereits in seinem Autour d'un petit livre. Schnitzer und Hugo Koch betraten ihn erst dann, als durch die Enzyklika Winkelzüge unmöglich geworden. Man leugnet, daß Christus das Papsttum eingesetzt, eine Kirche, und zwar zum Bekenntnis des von ihm geoffenbarten Glaubens auf Petrus gegründet habe. Damit hat man Bahn geschaffen, zu glauben, was man will, freie Bahn für den Unglauben. Damit aber haben jene Priester der Kirche abgesagt und allem abgeschworen, was das Vatikanische Konzil in seiner vierten Sitzung, in der Constitutio de Ecclesia Christi feierlich definiert hat. In der Eidesformel läßt uns der Heilige Vater wieder bekennen, daß die Kirche wirklich von Christus eingesetzt ist. Von Christus also hat sie ihre Rechte wie ihre Pflichten. Der Herr gab seiner Kirche aber eine solche Verfassung, daß eine oberste Hirten- und Regierungsgewalt, die ständig fortdauern soll, der Primat des hl. Petrus und seiner Nachfolger, das Fundament sein sollte, auf dem sie sich aufbaute. All das ist klar und deutlich schon in den Glaubensentscheidungen des Vatikanums enthalten.

Zwei Ausdrücke indessen, die offenbar vom Heiligen Vater mit Absicht gewählt sind, wecken unsere besondere Aufmerksamkeit, da wir ihnen

---

[1] Vgl. zu Satz 6 des Dekretes Lamentabili sane diese Zeitschrift LXXIII 505 ff.

im Vatikanum nicht begegnen. Die Formel läßt uns beschwören, der wirkliche und historische Christus habe selbst, da er noch bei uns weilte, direkt und unmittelbar die Kirche eingesetzt. Diese Worte sind gewählt, um gewisse Winkelzüge der Modernisten unmöglich zu machen. Obwohl nämlich Loisy und seine Anhänger die göttliche Einsetzung der Kirche und namentlich des Papsttums leugnen, versuchten sie, um wenig einsichtige Leute zu täuschen, wenigstens dem Namen nach diese Einsetzung zu retten. Sie schreiben also dieselbe dem Christus des Glaubens zu, d. h. einem nach ihrer Anschauung von späteren Zeiten geschaffenen Wahngebilde, oder sie interpretieren ihre Worte so, alles was die Gläubigen getan, lasse sich auf Christi Rechnung schreiben[1]. Das wäre natürlich bloß mehr eine indirekte Einsetzung der Kirche durch Christus. Übrigens ist der Messias den Modernisten ein bloßer Mensch, der eine solche Entwicklung einer Kirche nicht einmal hätte ahnen, geschweige denn wollen oder gar bewirken können. Gegenüber diesem gleißnerischen Verfahren der Modernisten bekennen wir mit Freuden:

„Drittens: Mit festem Glauben glaube ich auch, daß die Kirche als Hüterin und Lehrerin des geoffenbarten Wortes durch den wirklichen und historischen Christus selbst, da er noch bei uns weilte, unmittelbar und direkt eingesetzt wurde, und daß diese auf Petrus, den Fürsten der apostolischen Hierarchie, und dessen Nachfolger bis ans Ende der Zeiten auf ewig erbaut ist."

Wir halten uns an die heilige katholische Kirche, die von Christus dem Herrn selbst aufgestellte Säule und Grundfeste der Wahrheit, an die Bischöfe und an den Statthalter Christi, den Papst. Hier allein ist Felsengrund. Mit Entschiedenheit aber weisen wir die neuen Lehrer ab, die, ohne von Gott gesandt zu sein, sich zur Wegleitung anerbieten und zur Reform und Förderung eines unserer Zeit angemessenen Glaubens zur „Weiterbildung des Christentums" mit aller Gewalt sich aufdrängen, gleichviel mögen dieselben aus den Reihen moderner Philosophen und Naturforscher, moderner Historiker und Religionskundiger, moderner Ethiker und Pädagogen, moderner Kritiker und Exegeten erstehen. In ihren Händen wäre der übernatürliche Glaube, den sie nach ihrem Verstand und ihren Erfindungen ummodeln wollen, wahrlich schlecht geborgen.

---

[1] Vgl. das Rundschreiben Pascendi, Herdersche Ausgabe 38 62 64.

Das führt uns unmittelbar zum vierten Punkte der Eidesformel, in welchem die Unwandelbarkeit der christlichen Offenbarungslehre bekannt wird. Christus der Herr hat die Kirche gerade deshalb als Lehrerin und Hüterin der Offenbarung eingesetzt, damit die Lehre Christi dem Wandel menschlicher Ideen und Anschauungen entzogen, von ihr wie ein heiliges unverletzliches Vermächtnis und Erbgut allen Völkern und Geschlechtern überliefert werde.

IV. Die Unwandelbarkeit der katholischen Glaubenslehre.

Die Lehre Christi ist es, die selig macht. Soll sie aber Lehre Christi bleiben, dann muß ihr Inhalt stets der gleiche sein. Der göttliche Heiland wollte uns nicht eine bloße Schale hinterlassen, in deren Formen man heute diese, morgen jene Ansicht hineinlegen könnte. Der ewigen Wahrheit kam es auf die Wahrheit an, nicht bloß auf die Schale. Ändert sich der Inhalt eines Lehrsatzes, so ist die Formel des Lehrsatzes nutzlos geworden, eine bloße Schale, welcher der Kern abhanden gekommen ist. Der Heiland wollte, daß wir an die drei göttlichen Personen glauben, den Vater, den Sohn und den Heiligen Geist. Dieses Bekenntnis konnte sich in verschiedene Formen und in verschiedene Sprachen kleiden; es blieb der gleiche Glaube, mochte es in aramäischer Sprache klingen, in der der Herr selber gelehrt, oder in den klassischen Lauten des alten Hellas. Es blieb der gleiche Glaube, mochte er ausgesprochen sein im heiligen Kreuze, das man auf Stirne, Mund und Herz sich zeichnet, oder in der trinitarischen Doxologie, in der Taufformel oder im Apostolischen Symbolum. Aber es wäre um den Glauben geschehen, wenn den Formen der frühere Inhalt abhanden käme, und die rationalistischen oder pantheistischen Spekulationen irgend eines Religionsphilosophen an dessen Stelle träten. Das Vatikanum hat es feierlich ausgesprochen: Weil Christus der Herr die Glaubenslehre als göttliche Hinterlage seiner Braut, der Kirche zur treuen Hut übertragen hat: „ist auch jener Sinn der Glaubenslehre beständig festzuhalten, den einmal die heilige Mutter, die Kirche, gelehrt, und niemals soll von jenem Sinn unter dem Schein und dem Namen einer höheren Einsicht abgegangen werden. Möge also im Laufe der Zeiten und Jahrhunderte die Einsicht, Wissenschaft und Weisheit sowohl der Einzelnen wie der Gesamtheit, sowohl des einzelnen Menschen wie der ganzen Kirche wachsen und stark und kräftig gedeihen, aber bloß in ihrer Art, d. h. in derselben Glaubenslehre, demselben Sinne, der gleichen Anschauung."

Also an dem Sinne der Dogmen darf nie etwas geändert werden. Die katholische Glaubenslehre kann und soll insofern sich entfalten, wachsen und gedeihen, als spätere Generationen ausdrücklich und formell bekennen, was in früheren Zeiten nur einschlußweise bekannt wurde. Im Kampfe mit den auftauchenden Häresien, in Berührung mit der wechselnden intellektuellen Bildung tritt bald diese, bald jene Seite der Glaubenslehre deutlicher in den Vordergrund, wird besser erkannt. Aber es sind alte Wahrheiten, die längst im Glaubensschatze geborgen lagen und wenigstens einschlußweise immer bekannt wurden. So gibt es im Glaubensleben der Kirche ein Wachsen, ein Sichentfalten und Gedeihen, bis der ganze Baum hineinwächst ins ewige Leben beseligender Anschauung und Glorie. Ein Absterben aber gibt es nicht, denn nichts von der heiligen Hinterlage des Glaubens geht verloren.

Eine ganz andere Anschauung von Glaubenswahrheiten und Dogmen hat der Modernismus [1].

Was für ihn bleibend, die Unterlage alles Glaubens bildet, ist das religiöse Gefühl. Die Glaubens„wahrheiten" sind nicht ein unmittelbares Geschenk der Offenbarung Gottes, sondern ein Produkt des denkenden und analysierenden Verstandes. Eigentlich sind es keine Wahrheiten — absolute Wahrheiten kennt der Modernismus nicht —, sondern nur Bilder der Wahrheit, Symbole, wechselnde nie den Sachverhalt ganz wiedergebende Ausdrücke, in welche der stammelnde Verstand die innere Erfahrung und das innere Erlebnis zu kleiden sucht. Diese primären Glaubenssätze müssen natürlich mit wechselndem Kulturfortschritt wechseln. Um wieviel mehr gilt dies von den Dogmen, die erst sekundäre, abgeleitete Sätze, von der Kirche gefeilte Symbole darstellen!

Das geht weit hinaus über alle Irrlehren, die das Vatikanum verurteilen mußte, aber es findet einen Bundesgenossen in zwei höchst modernen Gedanken, dem Gedanken der Relativität aller unser Erkenntnisse [2] und dem Entwicklungsgedanken. Die neue Zeit steht im Zeichen der „Entwicklungslehre". Entwicklung sollte der große Schlüssel sein, der alle Rätsel der physischen Welt, der organischen Natur des Tier- und Menschenlebens aufschließt, den Aufstieg von der Materie zum Leben, vom Leben zu Empfindung, Vorstellung und Begehren, von diesen zum Denken und Wollen des Menschen ermöglichen sollte. Die Ernüchterung in den exakten Wissenschaften ließ nicht auf sich warten. Die Urzeugung fiel, noch keine

---

[1] Vgl. Rundschreiben Pascendi, Herdersche Ausgabe 18—21.

[2] Vgl. diese Zeitschrift LXXII 137 ff u. LXXVIII 56 ff.

Möglichkeit läßt sich erblicken, die einfachste Empfindung durch Entwicklung zu verstehen, vergebens sucht man trotz aller Mühe nach dem missing link, das auch nur zwischen dem Leib der Menschen und dem Körper der Primaten vermitteln sollte.

Inzwischen hatte man sich um des „Fortschritts" willen schon allzu eifrig bemüht, der „Entwicklungslehre" in der Theologie Tür und Tor zu öffnen. Doch hier kann sie kein gastliches Heim finden. Es gibt eben keine „natürliche Entwicklung", die von der Natur zur Übernatur, von der Philosophie zu den Geheimnissen, von den bloßen Kräften des Leibes und Fähigkeiten der Seele zur wirklichen und heiligmachenden Gnade führte. Hat man aber einmal die Lehre Christi und seine Gnade aufgenommen, so bleibt nur noch jene übernatürliche Auswirkung und Entfaltung, die zum Schauen Gottes und zum Glücke in seinem Besitze führt. Aber es gibt keine höhere esoterische Glaubenswelt, die über den Lehren Christi stände und zu der sich eine Evolutionstheorie Bahn brechen möchte. Das sind nur Träume von Spiritisten, Okkultisten und Theosophen.

Die Dogmenevolution nach dem Hauptführer der Modernisten beruht ganz wesentlich auf der Leugnung einer übernatürlichen Offenbarung überhaupt. Nach Loisy ist die Offenbarung ein ganz natürlicher und gewöhnlicher psychologischer Vorgang, der sich nicht etwa bloß bei den Propheten, bei Christus und den Aposteln abgespielt hat, sondern beim denkenden Menschen überhaupt vollzieht und stetig fortdauert. „Gott tut sein Werk in der Menschheit. Er offenbart sich ihr nach der Befähigung der menschlichen Natur und die Entwicklung des Glaubens kann nicht verfehlen, der intellektuellen und sittlichen Entwicklung des Menschen koordiniert zu sein. Wie wenig man auch darüber nachdenken mag, und an welche äußeren Einflüsse auch immer das Erwachen und die Fortschritte der religiösen Erkenntnis im Menschen sich anknüpfen mochten, das, was man Offenbarung nennt, konnte nur das Bewußtsein sein, das der Mensch von seiner Beziehung zu Gott erwarb." [1] Mit nüchternen Worten: Alle religiöse Erkenntnis ist Offenbarung und sie schreitet voran und entwickelt sich mit der voranschreitenden Kultur.

Die meisten, welche innerhalb der katholischen Kirche gar zu weit gingen in Annahme einer Dogmenentwicklung, wären freilich vor solchen Grundanschauungen zurückgeschreckt.

Sehen wir zu, ob die Faktoren der Entwicklung, die sie als wirksam ansehen, wirklich zu einer Dogmenentwicklung führen konnten. Als solche

---

[1] Autour d'un petit livre 195 f. Vgl. Rundschreiben Pascendi, Herdersche Ausgabe 16 52.

Faktoren der Entwicklung kommen in erster Linie in Betracht die vom Herrn geoffenbarten Wahrheiten selbst. Es ist aber klar, daß diese niemals zu einer solchen Dogmenentwicklung führen können, bei denen der Sinn der Glaubenswahrheiten ein anderer würde. Sie können sich erschließen und entfalten; sich widersprechen und sich selbst aufheben können sie nie. Dann kommt die fortschreitende natürliche Wissenschaft. Aber ihre Resultate, soweit sie gesichert sind und nicht bloße Hypothesen darstellen, können nie einer einzigen geoffenbarten Wahrheit widersprechen, noch den Sinn einer solchen verändern oder aufheben. Als subjektiven Faktor der Entwicklung der Glaubenslehre betrachtet man das menschliche Bewußtsein, das langsam, aber sicher und ohne Grenzen sich vervollkommnet, aber es heißt den Wahrheitsbegriff umstoßen, ja jede absolute Wahrheit verneinen, wenn man behaupten will, daß sich bei fortschreitendem menschlichen Bewußtsein die Wahrheiten des Christentums entweder ändern oder in ihr Gegenteil verkehren könnten. Ein Aufstieg des menschlichen Bewußtseins, der die Wahrheit in Unwahrheit verkehrt, die Nacht zum Tage macht und das Böse für gut erklärt, ist in Wirklichkeit ein Niedergang.

Eine Dogmenentwicklung im katholischen Glauben darf also bloß in dem Sinne angenommen werden, daß die geoffenbarte Wahrheit mehr und mehr sich entfalten, und zwar sowohl in ihrem eigenen unmittelbaren Gehalte als in ihrer Beziehung zu andern geoffenbarten und auch nicht geoffenbarten, sondern bloß durch das Licht der Vernunft erkannten Wahrheiten.

Es wäre sehr gefährlich, diese Grenzen der Entwicklung zu verkennen und den menschlichen Entwicklungsfaktoren eine zu große Bedeutung zuzuschreiben. Geschieht dies, dann verlangt man eben mit den Modernisten, die geoffenbarte Wahrheit müsse sich richten nach den Launen einer eben herrschenden Philosophie, oder nach dem jeweiligen Stande des menschlichen Bewußtseins. Dann wird eben an die Stelle der Glaubenslehre irgend eine philosophische Erfindung gesetzt, oder eine Schöpfung des allgemeinen menschlichen Bewußtseins, wie Loisy und seine Anhänger es möchten. Gerade die modernsten Träume von einer ungeahnten Entwicklung des Menschengeistes, die alle alten Wahrheiten entthronen und neue Erfindungen an deren Stelle setzen soll, sind in der Tat nur der Ausdruck der Verzweiflung an jeder objektiven Ordnung, Gesetz, Wahrheit und an der Möglichkeit, sie zu erkennen. Das ist der Symbolismus und der Pragmatismus der Neuzeit. Da ist es ein wahres Glück, daß die Kirche uns bekennen läßt:

„Viertens: Die Glaubenslehre, die von den Aposteln her durch die rechtgläubigen Väter in demselben Sinne und derselben Bedeutung bis auf uns überliefert worden ist, nehme ich aufrichtig an; und deshalb verwerfe ich gänzlich die häretische Erfindung einer Dogmenentwicklung, bei der die Glaubenslehren von einem Sinn zu einem andern übergehen, welcher von dem verschieden wäre, den die Kirche früher festhielt; auf gleiche Weise verurteile ich jeden Irrtum, durch welchen an Stelle des göttlichen, der Braut Christi hinterlassenen und von ihr treu zu hütenden Schatzes eine philosophische Erfindung oder eine Schöpfung des menschlichen Bewußtseins gesetzt wird, das durch menschliche Anstrengung sich herausgebildet habe und in Zukunft in schrankenlosem Fortschritt sich vervollkommnen soll."

V. Der wahre Begriff vom Glauben.

Der Modernismus versucht, eine „Errungenschaft" der neuzeitlichen Psychologie auszunützen. Es ist die Lehre vom „Unterbewußtsein".

Weder in der Annahme noch in der Abgrenzung und Wertung desselben ist die moderne Seelenlehre einig. Drei Auffassungen lassen sich unterscheiden. Die einen gehen aus von dem Gedanken, daß es für das normale, volle und klare, überlegende Bewußtsein eine Schwelle gibt. Unter dieser Schwelle gibt es aber noch psychische Vorgänge, die sozusagen unbemerkt und unbeachtet sich vollziehen. Da spielen sich manche Empfindungen, Vorstellungen und Wünsche, selbst manche Gedanken und manches Wollen ab, ohne daß wir recht darauf achten und ihrer gewahr werden. Erst besonderes Hinlenken der Aufmerksamkeit zeigt uns dieselben, oder wir erschließen ihr Dasein aus den Wirkungen, die wir erfahren. Diese nüchterne Auffassung ist sehr wohl mit einer gesunden Seelenlehre vereinbar. Sie vermeidet aber für gewöhnlich den verfänglichen Ausdruck „Unterbewußtsein", da sie ohne ihn auskommt. Französische Psychiater und Psychologen gehen hauptsächlich aus von den Bewußtseinsspaltungen in der Hysterie. Indem sie die Erfahrungen am Krankenbette durchaus nicht immer mit der nötigen Vorsicht deuteten und dieselben ohne weiteres auch auf das normale Seelenleben anwandten, kamen sie dahin, das „Unterbewußtsein" als eine ganz besondere seelische Region vom Tagesbewußtsein scharf zu trennen und diesem als abgeschlossenes Ganzes gegenüberzustellen. Ein „mystisches" Moment wurde dabei noch nicht betont. Ihre volle Ausgestaltung erhielt die Lehre vom Unterbewußtsein in England und Amerika. Die Anschauungen von F. W. Myers, William James und George Lansing Reymond lassen sich kurz auf folgende Punkte zurückführen:

1. Bei allen Menschen findet sich eine Tiefenregion der Seele, die vom gewöhnlichen Bewußtsein abgespalten ist.

2. Diese Region hat ihr eigenes psychisches Leben und ihre eigenen Kräfte, welche sogar die geistigen Kräfte des bewußten Lebens zu übersteigen vermögen. Hier vollziehen sich die Intuition, die künstlerische Inspiration, die religiöse Offenbarung und die mystischen Erfahrungen.

3. Dieses Unterbewußtsein ist Einflüssen zugänglich, die das bewußte Leben nicht kennt; hierher gehören vor allem die telepathischen Einwirkungen fremder bewußter Wesen, die mit uns auf dem Sinnenwege nicht verkehren können.

4. Wie das Unterbewußtsein im stande ist, Eindrücke aus dem Oberbewußtsein aufzunehmen, so finden auch von Zeit zu Zeit vom Unterbewußtsein aus Einbrüche ins Oberbewußtsein statt, die wir dann als fremdartig empfinden.

In welcher Form die Modernisten die Lehre vom Unterbewußtsein sich dienstbar gemacht haben, läßt sich auf Grund der Enzyklika Pascendi allein schwer bestimmen. Auch das Programm der Modernisten sagt bloß: „Die Forderungen unseres moralischen Lebens, die Erfahrung des Göttlichen, die sich in den dunkelsten Tiefen unseres Bewußtseins verwirklicht, führen zu einem besondern Sinn für übersinnliche Realitäten, der unser ganzes ethisches Dasein beherrscht.“ [1] Tatsächlich scheinen manche Modernisten sich an die englische und amerikanische Auffassung anzulehnen. Wenigstens führen von diesen Pfade zu Sabatier und von hier zu den italienischen Modernisten. Mit der eingangs erwähnten nüchternen Auffassung von Unterbewußtsein wäre ihnen jedenfalls nicht gedient gewesen.

Der Modernismus hat nun die Lehre vom Unterbewußtsein mit der Gefühls- und Gemütstheologie aufs innigste verbunden. Dabei ist es an und für sich gleichgültig, welche Auffassung vom Gefühl als dem Quell der Religion der einzelne modernistische Autor bevorzugt, ob er mit Kant, Ritschl, Lipsius und Paulsen ausgeht von den praktischen Bedürfnissen des Lebens, dem ganzen Sehnen des Menschen, das eines Gottes bedarf und nach Gott ruft, oder ob er mit Schleiermacher eine vom Denken und Wollen verschiedene Seelenkraft, das Gefühl, als den eigentlichen Quell der Religion erblickt und so gleich von Anfang an das Wesen der Religion loslöst von der Erkenntnis und diese erst sekundär mit der Religion verbindet.

Tatsächlich finden sich bei den Modernisten ebensowohl Kants wie Schleiermachers Gedanken, wie sie sich aus der folgenden kurzen Skizze auf Grund der Enzyklika Pascendi (S. 11 13 15 19 der Herderschen Ausgabe) ergibt: Jede Religion

[1] Le programme des modernistes 116.

und jeder Glaube entspringt aus dem Bedürfnis nach dem Göttlichen. Dieses Bedürfnis aber ruht dunkel und unklar im Unterbewußtsein und regt sich bloß unter vorzüglichen subjektiven Umständen und günstigen äußeren Bedingungen. Es schlummert, bis das „Unerkennbare" in Gestalt einer hervorragenden Persönlichkeit, einer besonders eindrucksvollen Tatsache, einer eigenen inneren Erfahrung vor die Seele tritt. Handelt es sich um ein religiös gestimmtes Gemüt, eine Seele mit ausgebildetem sittlichem Wollen, so tritt das eigentliche religiöse Gefühl zu Tage. Dieses erfaßt die in ihm wohnende göttliche Realität, und so ist es der religiöse Glaube im wahren Sinne des Wortes. Im religiösen Gefühle aber teilt sich Gott zugleich selber der Seele mit, er offenbart sich. So ist das religiöse Gefühl nach der Auffassungsweise der Modernisten zugleich Offenbarung und Glaube.

Daß diese modernistische Auffassung jeder geoffenbarten Religion den Todesstoß versetzen müßte, ist sonnenklar. Die Offenbarung sinkt ja hier herab zu einem rein natürlichen Phänomen. Es wäre sogar der Todesstoß jeder natürlichen Religion. Denn eine Religion, die nicht auf Wahrheit beruht, ist keine Religion, und das bloße Gefühl vermag niemals ein Beweis der Wahrheit zu sein. Gemütserregung ist, wie die Enzyklika sehr richtig bemerkt, keine Hilfe, sondern ein Hindernis bei Erforschung der Wahrheit.

Auch alle Analyse des religiösen Gefühls, wie die Modernisten sie verlangen, und alle Berufungen auf einen innersten Sinn für übersinnliche Realitäten, von dem ihr Programma sprach, können nichts helfen, um zur Wahrheit zu gelangen, sondern nur ein logisches Aufsteigen von der Wirkung zur Ursache. Auf dem religiösen Gefühl können sich keine soliden religiösen Grundsätze aufbauen, die standhalten in den Stürmen des Lebens. Nicht besser steht es um die sog. inneren Erfahrungen und Erlebnisse, von denen die Modernisten so viel Aufhebens machen. Es genügt, zu hören, was William James an solchen inneren Erlebnissen des Göttlichen uns von Methodisten, Quäkern und dem Stifter der Mormonensekte zu berichten weiß, um zu sehen, wie notwendig es ist, vor allen „Erfahrungen und Erlebnissen" eine solide Überzeugung von Gottes Dasein und der Wahrheit der geoffenbarten Religion zu haben, um nicht kritiklos den gröbsten Irrungen und Täuschungen sich hinzugeben.

Die modernistische Auffassung des Glaubens widerspricht aber auch direkt und formell den Entscheidungen des Vatikanischen Konzils über den katholischen Begriff des Glaubens. „Dieser Glaube, welcher der Anfang des menschlichen Heiles ist, so bekennt die katholische Kirche, ist eine übernatürliche Tugend, durch welche wir mit Gottes anregender und helfender Gnade glauben, was von ihm geoffenbart ist, nicht weil wir die innere Wahrheit dieser Dinge mit dem natürlichen Lichte des Glaubens durch-

schauen, sondern wegen der Autorität des offenbarenden Gottes, der weder getäuscht werden noch täuschen kann. Denn wie der Apostel sagt, ist der Glaube die Grundlage all der Dinge, die wir hoffen, eine feste Überzeugung von dem, was nicht sichtbar erscheint." Der heilige Glaube ist also nach feierlicher kirchlicher Entscheidung kein Gefühl, das als solches blind ist und keine sichere Grundlage der Erkenntnis bietet, sondern eine Überzeugung und Zustimmung der Verstandes, der sich der ewigen unfehlbaren Wahrheit unterwirft: es ist eine Annahme und ein Fürwahrhalten dessen, was Gott geoffenbart hat. Der ordentliche Weg, der nach Gottes weiser Anordnung zum Glauben führt, ist nach dem zehnten Kapitel des Römerbriefes die Verkündigung der Lehre Christi durch die Glaubensboten. Die Glaubenswahrheiten sind also kein menschliches Erzeugnis, dem man bloß im Sinne einer pantheistischen Immanenz den Titel einer Offenbarung geben könnte. Nein, der überweltliche persönliche Gott, der Schöpfer Himmels und der Erde, der alles durchdringt und erhält, unser Erschaffer und Herr hat zu uns geredet. „Auf vielfache Art und mannigfache Weise", sagt so schön der Weltapostel (Hebr 1, 1), „hat Gott einst zu den Vätern durch die Propheten gesprochen, zuletzt aber hat er zu uns geredet durch seinen Sohn." Gott hat uns Geheimnisse kundgegeben, deren Dasein kein geschaffener Geist aus sich erkennt, die in ihrem innersten Wesen zu erfassen keiner natürlichen Kraft gegeben ist. Daneben aber hat uns Gott belehrt über vieles, was zwar der Menschengeist mit seinen natürlichen Kräften finden könnte, aber das nur die wenigsten ohne viele Mühe schnell und irrtumlos finden würden. Gott wollte uns armem Menschen den Weg zu sich leicht machen. Er redete zu uns durch seine Propheten, durch seinen eingebornen Sohn, durch dessen Apostel und die von ihnen geweihten und gesandten Priester der katholischen Kirche. Um seine Offenbarung zu bekräftigen und zu bezeugen, wirkte er die Wunder und erfüllte die Prophezeiungen seiner Gesandten. Und noch steht bis zur Stunde und bis ans Zeitenende die katholische Kirche unter uns als Wahrzeichen Gottes für alle, die sehen und verstehen.

Es heißt, in Deutschland wisse man wenig vom Unterbewußtsein, und mit der Gefühlstheologie eines Schleiermacher und Ritschl sei schon längst gebrochen. Kein Katholik kümmere sich mehr um dieselbe. Ist das so sicher? Auch der letztere Punkt? Sind da wirklich keine Gefahren mehr?

Drei Symptome: Es zeigt sich ein die Grenzen ruhiger Erwägung übersteigender Antiintellektualismus, ein Betonen des Gefühls als Wahrheitsquelle,

das sich nicht mehr als berechtigte Reaktion gegen den Rationalismus verstehen läßt. Sodann wird in den letzten Jahren, namentlich in katholischer Literatur, etwas gar viel von „religiösem Erleben" gesprochen. Daß der Ausdruck aus dem Lager der protestantischen liberalen Theologie stammt, läßt sich kaum leugnen. Man wird ferner schwerlich behaupten dürfen, daß er immer mit katholischem Gehalt erfüllt worden sei. In vielen Fällen ist er harmlos, weil der Verfasser gar nichts dabei gedacht hat und der Leser auch nichts zu denken braucht. Gut katholisch klingt er nur selten. Endlich beginnt man auch in der Sittenlehre wieder zu reden von geheimnisvollen Tiefen der Seele, die niemand erschöpft, von einem Lebensgrunde, in dem Gott selbst ruht und mystisch geschaut wird. In diesen Seelengrund verlegt man das Gewissen, das doch nicht etwa vereinzelten Menschen eigen sein kann, sondern Gemeingut der Menschen ist, dort fühlt man die „unwillkürliche Empfindung des Sittlichen". Fehlt da noch viel zum „Unterbewußtsein" selbst in jenem Sinne, den wir bei der amerikanischen Religionspsychologie treffen? Liegen hier wirklich gar keine Unklarheiten, Bedenklichkeiten und Gefahren vor? Solange wir inmitten einer protestantischen Umwelt leben, die zu einem großen Teil ein vages religiöses Gefühl als den einzig richtigen Glauben hinstellt und in ihren wissenschaftlichen Werken vertritt, wird es hier an Gefahren für den gebildeten Katholiken nie mangeln. Dankbar nehmen wir die Mahnung des Heiligen Vaters an und sagen mit Freuden:

„Fünftens halte ich festiglich und bekenne aufrichtig, der Glaube sei kein blindes Gefühl von Religion, das aus den Schlupfwinkeln des Unterbewußtseins hervorbricht, unter dem Druck des Herzens und der Hinneigung eines sittlich gebildeten Willens, sondern eine wahre Beistimmung des Verstandes zu der Wahrheit, die wir von außen durch Hören empfangen haben, (eine Beistimmung) durch die wir nämlich, was vom persönlichen Gott, unserem Schöpfer und Herrn, gesagt, bezeugt und geoffenbart wurde, als wahr glauben wegen der Autorität des über alles wahrhaftigen Gottes."

Wieder einmal haben sich die katholische Kirche und das viel angefeindete Papsttum erwiesen als die Verfechter gottverbürgter Rechte der Vernunft.

Julius Beßmer S. J.

Intellektualismus und Antiintellektualismus.

Durch unsere Zeit geht ein stark antiintellektualistischer Zug, ein natürlicher Rückschlag gegen den Rationalismus des 18. und 19. Jahrhunderts. Der übertriebenen Wertschätzung der menschlichen Vernunft folgte eine ebenso übertriebene Unterschätzung. Wenn man den Philosophen aus der intellektualistischen Schule glaubt, so ist das philosophische Denken alles, kann alles, beweist alles, genügt für alles, ist berechtigt, alles vor seinen Richterstuhl zu ziehen, Sitte, Glaube, Religion nicht ausgenommen. Nur was der Mensch einsieht, darf er glauben; nur was die Wissenschaft vorschreibt, ist Gesetz; Quelle der Offenbarung ist die Vernunft; alle Geheimnisse der christlichen Lehre sind zu verwerfen, außer insofern sie verstandesmäßig umgedeutet werden können. Schließlich muß die Religion verschwinden, da sie nur ein vorläufiger Ersatz für das noch nicht hinlänglich fortgeschrittene Denken ist.

Hegel ist ein abschreckendes Beispiel dieser Art philosophischer Geistesverirrung. Aus den beiden Begriffen Sein und Nichtsein konnte er die Welt entwickeln, die Anzahl der Planeten bestimmen, die Güte des Weines in den Kometenjahren erklären, das Sittengesetz vorschreiben, die herrlichste Staatslehre ableiten, das Christentum als Vernunftreligion erweisen und auf jede Frage eine endgültige Antwort geben. Was Wunder, daß er sich schließlich für denjenigen hielt, in dem das Sein zur höchsten Stufe der Entwicklung und des Selbstbewußtseins gekommen sei, bis endlich die Welt in ein schallendes Gelächter ausbrach und Schopenhauer das allgemeine Urteil auf die drastische Formel brachte, daß noch nie ein größerer Scharlatan im Philosophenmantel aufgetreten sei!

Unter den Katholiken ist besonders Hermes dem gleichen verhängnisvollen Irrtum verfallen. Alles bezweifeln, was man bezweifeln kann, den Glauben aussetzen, bis man durch unwiderlegliche Beweise zur Annahme der dogmatischen Lehrsätze genötigt ist, nicht ruhen, bis man jede Dunkelheit überwunden und auch das Höchste und Geheimnisvollste verstanden und erklärt hat. Reiner Vernunftglaube, das war die Seele seines Systems. Gregor XVI. hat das System verurteilt, aber keineswegs alle Anhänger

desselben zur Unterwerfung bewegen können. Auf dem Vatikanischen Konzil ist diese intellektualistische Irrlehre mit dem Anathem belegt worden.

In der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts war die Philosophie stark in Verruf gekommen, die Naturwissenschaften übernahmen die Führung. Die ungeahnten Fortschritte auf diesem Gebiet verleiteten manche zu der kühnen Hoffnung, daß dem Siegeszuge der Naturerkenntnis keine Grenzen gesetzt werden könnten. Besonders seit der mächtigen Entfaltung der Entwicklungstheorie schien es kein Hindernis mehr zu geben. Von dem Urschlamm bis zur ersten Zelle, von der ersten Zelle bis zum höchstentwickelten Tier, vom Tier zum Menschen, vom ersten Wilden bis zum größten Denker, von den rohen Naturkräften bis zum Instinkt, vom Instinkt zur Vernunft, vom ersten Aufblitzen des Geistes bis zu den glänzendsten Errungenschaften des Wissens und der Kunst und den höchsten Verfeinerungen des individuellen und sozialen Lebens war alles nur die Entwicklung aus Kräften und nach Gesetzen, die vor dem Forscher wie ein aufgeschlagenes Buch dalagen. Bei dem Worte „Wissenschaft" denkt der Deutsche vielfach zunächst an Philosophie, Franzosen und Engländer verbinden heutzutage mit dem Worte Science vorzüglich, wenn nicht ausschließlich, den Begriff „Naturwissenschaft". Sie war gewissermaßen zur Wissenschaft schlechthin geworden, sie wurde auf den Thron erhoben, und in ihrem Namen wurde der Menschheit eine neue Kulturepoche auch in sittlicher und religiöser Hinsicht verheißen, wie sie nie vorher für möglich gehalten worden sei. Bis zu welch wahnwitzigen Behauptungen man sich verstieg, zeigen am besten Haeckels Welträtsel, ein Buch, von dem Paulsen sagte, die Schamröte steige ihm ins Gesicht, weil eine so schmachvolle Leistung unserer Zeit und unserem Vaterlande angehöre.

Gewiß waren die meisten Naturforscher keine so verbohrten Köpfe wie Haeckel; aber die Mehrzahl lebte doch der festen Überzeugung, daß ihre Wissenschaft befähigt und berufen sei, in allen Lebensfragen die Führung zu übernehmen und die Menschheit zu einer neuen, rein wissenschaftlichen Weltanschauung zu erziehen und dadurch das Glück der Völker zu begründen. Da erschien 1895 in der Revue des Deux Mondes der berühmt gewordene Artikel Brunetières, in dem die „Wissenschaft" als bankrott erklärt wird, bankrott, weil sie von all den schönen Versprechungen, die sie der Menschheit gemacht, in künstlerischer, sittlicher und religiöser Beziehung keine erfüllt habe und auch keine erfüllen könne. Der Mensch sei eben nicht eine bloße Denkmaschine, in ihm seien noch ganz andere

Kräfte tätig, die, obgleich an sich „irrational", doch die größte Bedeutung für ein menschenwürdiges Dasein haben. Die ausschließliche Herrschaft der trockenen Vernunft entmenschliche. Natürlicher Instinkt, Gefühl, Überlieferung, Gemeinsinn, geistiges Schauen und Erleben und andere Elemente, die sich nicht auf Schlußfolgerungen zurückführen lassen, spielen im Leben des Menschen eine ebenso große Rolle wie die nüchterne Verstandesüberlegung. Die Wissenschaft sei sehr oft nicht das Ausschlaggebende, sie könne viele Tatsachen nicht einmal erklären, geschweige denn als Wurzel des ganzen höheren Geisteslebens gelten.

Brunetière war nicht der erste, der diese Anschauung vertrat, er hatte ihr nur in einer angesehenen Zeitschrift beredten Ausdruck verliehen. Der Umschwung war längst vorbereitet. Die Unfruchtbarkeit der „Wissenschaft" für die höheren Lebenszwecke einerseits und die genauere Beobachtung des Seelenlebens anderseits hatten die Verkehrtheit des einseitigen Intellektualismus zum Bewußtsein gebracht.

Nun ging es mit Riesenschritten ins andere Extrem. An die Stelle des Intellektualismus traten Voluntarismus, Pragmatismus, Moralismus, Mystizismus. Alle diese -ismen bedeuten Einseitigkeiten und Übertreibungen. Ist Intellektualismus das einseitige Betonen der verstandesmäßigen (intellektuellen) Tätigkeit, so wird im Voluntarismus der Wille (voluntas) in den Vordergrund gerückt; die sittlichen und religiösen Wahrheiten werden nicht bewiesen, nicht gewußt, sondern gefordert; sie werden angenommen, weil man ohne sie nicht auskommen kann; sie werden in diesem Sinne geglaubt (Fideismus), ein Glaube, der mit dem Autoritätsglauben, wie ihn die katholische Kirche fordert, gar nichts zu tun hat. Der Pragmatismus geht von der Tätigkeit (griechisch: πρᾶγμα) aus; ihm gilt all und nur das, was für das praktische Leben brauchbar oder nützlich ist; Brauchbarkeit und Wahrheit einer Lehre oder Auffassung sind ein und dasselbe. Hebt man besonders die moralische Brauchbarkeit hervor, d. h. die Verwendbarkeit gewisser Grundsätze zur sittlichen Förderung des Menschen, so ist das Moralismus. Mystizismus (mystisch = geheimnisvoll) ist das Sichzurückziehen auf den geheimnisvollen Verkehr der Seele mit der intellektuell unerfaßbaren Gottheit. Dahin gehört das nachgerade berüchtigt gewordene innere Erleben.

Diese verschiedenen Systeme sind nicht immer reinlich geschieden, sondern verschwimmen oft ineinander. Die Vertreter der einzelnen Richtungen legen zuweilen nachdrücklich Verwahrung dagegen ein, daß sie als Voluntaristen

oder Pragmatisten bezeichnet werden. Allen gemeinsam ist aber das antiintellektualistische Element, die Ausscheidung oder starke Zurückdrängung der reflektierenden Vernunft von dem sittlich-religiösen Gebiete. Ist der Intellektualist oder der Antiintellektualist im Recht? Keiner von beiden, sie beide vertreten Einseitigkeiten, und Einseitigkeiten sind unwahr und gefährlich. Verderblicher als sein Gegenpart ist der Antiintellektualismus in seiner äußersten Entwicklung als Modernismus. Da die katholische Kirche auf der goldenen Mittelstraße der Wahrheit wandelt, so ist sie von beiden Seiten den Angriffen ihrer Gegner ausgesetzt. Sie kann am besten darüber urteilen, von welcher Seite sie sich jeweils am meisten bedroht sieht. Vor einem halben Jahrhundert war der vorlaute Rationalismus der gefährlichere Gegner. Wider ihn hat das Vatikanum seine Schutz- und Trutzwaffen gerichtet. Nun hat sich der nicht minder verwegene Modernismus erhoben. Darum fordert Pius X. zum Kampfe gegen diese Hydra der Ketzerei auf. Heutzutage gehört wenig Geist und Mut dazu, in das große Alarmhorn des Antiintellektualismus zu stoßen. Das ist modern, sehr modern; und dem Modernen jubelt die Welt zu. Gewiß ist der Kampf mit der glaubensfeindlichen „Wissenschaft“ noch nicht zu Ende, und er wird niemals ganz zu Ende kommen. Aber dieser Kampf wird doch, soweit wenigstens die äußere Form der Wissenschaft gewahrt bleibt, mit Gründen ausgefochten. Dagegen ist der lügenhafte, heuchlerische, heimtückische Modernismus ein viel schwerer zu fassender Gegner, weil er weder klare Grundsätze hat noch offen kämpft, sondern im Finstern schleicht und, wenn er sich ertappt sieht, die verfolgte Unschuld spielt. Modernismus ist aber im tiefsten Wesen Antiintellektualismus. Hier also liegt die Gefahr, hier gilt es, die Sache des Glaubens und der Kirche zu verteidigen. Das immerwährende Rufen gegen den Intellektualismus ist den Modernisten sehr willkommen, da sie in dieses Kampfgeschrei mit einstimmen und so ihre wahre Absicht verhüllen können. Der Modernismus lebt von Begriffsverwirrung. Viele, vielleicht gut gemeinte, Einreden und Anklagen gegen den Intellektualismus sind aber so verworren, daß sie auch in dieser Hinsicht den Modernisten die beste Gelegenheit bieten, sich hinter ihnen zu decken und unerkannt ihre Angriffe ausführen zu können. Darum nur keine Wortmacherei, keine Begriffsverdunklung, sondern klares Denken und deutliches Reden.

Es sind zwei ganz verschiedene Fragen: welche Rolle der Vernunft naturgemäß zukommt, und welche Rolle sie im Leben tatsächlich

spielt. Das wirkliche Leben ist oft recht unvernünftig. Manche Mächte drängen sich in den Vordergrund und maßen sich die Herrschaft an, denen eine solche Stellung keineswegs zukommt. Die Leidenschaften regieren die Menschen leider mehr als die Vernunft. Gott, der den Menschen als ein aus Leib und Seele bestehendes Wesen schuf, hat auch das niedere Strebevermögen mit seinen Instinkten, Neigungen, Trieben in ihn hineingelegt, aber nicht als Herrn, sondern als Diener. Die Vernunft ist die Königin und Gebieterin; sie und sie allein ist es, die den Menschen spezifisch vom Tier unterscheidet. In demselben Maße, als er sich von den naturhaften Trieben leiten läßt und die Stimme der Vernunft überhört, sinkt er herab von seiner Würde und nähert sich dem vernunftlosen Tiere. Mit Recht haben die christlichen Philosophen und Theologen das sittliche, also das im strengsten Sinne menschliche Leben in der Übereinstimmung der Handlungen mit der vernünftigen Natur als solcher erblickt. Was nicht durch die Vernunft geregelt wird, ist kein spezifisch menschliches Tun, ist kein Dienst Gottes, ist kein Schritt zum letzten Ziel und Ende. Nur durch seine vernünftige Natur ist der Mensch ein Ebenbild Gottes, und nur durch vernunftgemäßes Handeln macht er sich Gott ähnlich. Was die einzelnen ohne ihr Zutun sind, wird durch die verschiedensten zeitlichen und örtlichen Einflüsse bestimmt; aber so viel ist der Mensch in sittlicher Beziehung wert, als er durch vernunftgemäßes Handeln aus sich selber macht.

Soll der Ton auf das Handeln oder auf das Vernunftgemäße gelegt werden? Die großen Lehrer der Vorzeit haben das Vernunftgemäße betont; die Modernen bevorzugen das Handeln. Selbstverständlich wollen diese kein vernunftloses Handeln und jene kein Vernünfteln ohne Handeln. Trotzdem wird jetzt oft so geredet, als ob die Philosophie der Tat eine Errungenschaft der Neuzeit sei, während die Scholastik sich in abstrakte Begriffe eingesponnen habe. Aber Hand aufs Herz, waren Bonaventura, Thomas, Skotus und die andern Fürsten der Scholastik bis herab auf unsere Zeit so klein als Menschen, und sind die Vertreter der Tatphilosophie im Vergleich mit jenen so groß, daß nach dem Grundsatz: „An ihren Früchten werdet ihr sie erkennen", der neuen Richtung unbedingt der Vorzug zuerkannt werden muß? Unsere Väter haben klar gedacht und darum stark geliebt und groß gehandelt. Seit Kant herrscht in der Philosophie heilloses Durcheinander, klares Denken ist eine Seltenheit, die Vernunft wird verachtet; kein Wunder, daß das innere Erleben und die Tat auch danach ausfallen. Die Tatphilosophie war in ihren Anfängen

nur eine Kapitulation vor dem glaubensfeindlichen Kritizismus. Daher kam es, daß ihre Anhänger unter den Katholiken zum Teil vollständig mit der Kirche zerfielen, zum Teil wenigstens Werke verfaßten, die der kirchlichen Verurteilung nicht entgehen konnten. Früher hieß es: Vernunftleben, Glaubensleben. Jetzt ist es Erleben schlechthin, unbestimmbare Gefühle, Erregungen, Neigungen, was immer es sein mag; nur kein Leben nach klaren Grundsätzen der Vernunft und des Glaubens. Ehedem führte Denken und Glauben zum Erleben, jetzt will man durch Erleben zum Denken und Glauben kommen. „Das Denken erleben und das Erlebte denken", wie die Formel lautet. An die Stelle der höchsten Vernunftprinzipien ist das „Unterbewußte" getreten, jenes instinktmäßige Bedürfnis, über die Erscheinungswelt hinauszukommen. Da dem Denken der Weg verlegt ist, so macht der Herzenstrieb den Todessprung über den Abgrund hinweg in die überbegriffliche Welt. Der Verstand mag sich hinterher das Geschehene anschauen und versuchen, es begrifflich zurechtzulegen. Gelingen wird ihm das nicht; aber weil sich das Denken nun einmal nicht ganz abstreifen läßt, so gestattet man ihm gnädigst, sich an unzulänglichen Symbolen zu erlustigen, die eher von der Wahrheit weg als zu ihr hinführen. So z. B. Bergson und Le Roy.

In Wirklichkeit sind solche extrem antiintellektualistische Theorien nicht aus dem Leben geschöpft, sondern kranke Studierstubenpflanzen. Der gesunde Menschenverstand ist ihnen verhaßt, sie betrachten ihn als ein träges Verharren bei überkommenen Gewohnheiten. Diese Philosophen merken nicht oder wollen es nicht merken, daß sie nur im Banne Kantscher Machtsprüche stehen, die selbst zu intellektualistischen Dogmen geworden sind. Den Dogmen des Kritizismus sich blindlings zu unterwerfen, ist eine geistesmächtige Tat, sofern man sich nur aufbäumt gegen die Grundsätze der Vernunft und die Dogmen der Kirche. Katholiken, die mit einer derartigen Philosophie ihren Glauben vereinbaren wollen, geraten in eine unhaltbare Stellung und werden von den modernen Philosophen als Zwitterwesen verlacht.

Die katholische Lehre über das Verhältnis des Erkenntnis- und Strebevermögens und über die Bedeutung ihrer Tätigkeiten für das sittliche und religiöse Leben ist klar genug. Hier findet kein gewaltsames Zerreißen, keine Unterdrückung des einen auf Kosten des andern statt. Hier wird die Liebe über das bloße Erkennen gesetzt, aber dem rechten Erkennen als der Wurzel des rechten Liebens grundlegende Bedeutung zugesprochen.

Die Kirche verlangt nicht, daß ihre Gläubigen samt und sonders Philosophen werden. Sie weiß ganz wohl, daß Gott nicht durch Philosophie die Menschen selig machen will. Sie weiß aber auch, daß es außer der streng wissenschaftlichen eine andere Erkenntnis gibt, die jeder, der den Gebrauch der Vernunft hat, sich aneignen kann und aneignen muß. Ehe es eine ausgebildete Philosophie gab, haben die Menschen aus der Schöpfung Gott erkannt, und diese Erkenntnis ist so leicht zu erwerben, daß keiner entschuldigt ist, der sie nicht besitzt. „Denn Gottes unsichtbares Wesen, seine ewige Macht und Gottheit wird an der Weltschöpfung aus den Werken intellektuell erschaut, so daß sie (die Menschen, die Gott nicht anerkennen) unentschuldbar sind, weil sie Gott nicht Ehre und Dank dargebracht, nachdem sie ihn erkannt haben, sondern töricht wurden in ihrem Denken und ihr unverständiges Herz sich verfinstert hat." [1] Auch die Kenntnis des Sittengesetzes hat Gott in die vernünftige Natur des Menschen eingepflanzt, und so „werden alle, welche ohne das (positive) Gesetz gesündigt haben, ohne das Gesetz verloren gehen . . . denn, wenn Heiden, die das Gesetz nicht haben, die Vorschriften des Gesetzes von Natur aus erfüllen, so sind sie ohne das Gesetz sich selber Gesetz. Sie zeigen ja, daß das Werk des Gesetzes in ihr Herz geschrieben ist, indem ihr Gewissen ihnen Zeugnis gibt und ihre Gedanken sich untereinander anklagen oder auch verteidigen." [2] Wenn sie aber ohne Schuld Gott und das Sittengesetz nicht kennten, so könnte ihnen ihr Tun nicht als Sünde angerechnet werden. Hier wie anderswo gilt das Wort: „Wenn ihr blind wäret, so hättet ihr keine Sünde; nun aber saget ihr: Wir sehen. Eure Sünde bleibt." [3] Die Erkenntnis Gottes und des Sittengesetzes ist die Vorbedingung und Wurzel des religiösen und sittlichen Lebens schon in rein natürlicher Beziehung. Darum hat die Kirche wiederholt die Behauptung verworfen, daß diese beiden Grundwahrheiten vermittels vernünftigen Denkens aus der Natur der Geschöpfe nicht erschlossen werden können [4].

Nicht anders verhält es sich mit dem Gebrauch der Vernunft in der übernatürlichen Ordnung. Vor allem muß die Vernunft uns zum Glauben hinführen, insofern sie uns die Gewißheit verschafft, daß Gott durch eine übernatürliche Offenbarung zu uns geredet

[1] Röm 1, 20 21. [2] Röm 2, 12 14 15.

[3] Jo 9, 41.

[4] Vgl. z. B. Denzinger, Enchiridion [10] n. 1022 1622 1650 1785 1806.

hat[1]; denn ohne diese Gewißheit ist der Glaube unmöglich[2]. Der göttliche Heiland sagt: „Wenn ich nicht die Werke unter ihnen getan hätte, die kein anderer getan hat, so hätten sie keine Sünde; nun aber haben sie gesehen und doch mich und den Vater gehaßt.“[3] Das Vatikanum lehrt: „Damit der Dienst unseres Glaubens vernunftgemäß sei, hat es Gott gefallen, mit der inneren Gnadenhilfe des Heiligen Geistes äußere Beweise für seine Offenbarung zu verbinden, . . . die . . . ganz sichere Zeichen der göttlichen Offenbarung und der Einsicht aller angepaßt sind.“ Zu diesen Zeichen gehört vorzüglich die katholische Kirche selbst, da sie für jeden, der sie kennt, die augenscheinlichen Merkmale göttlicher Sendung an sich trägt[4]. In der ganzen Auseinandersetzung des Konzils über das Verhältnis von Glauben und Vernunft wird der intellektuellen Tätigkeit eine große Bedeutung für das übernatürliche Leben zugeschrieben. Sehr begreiflich; denn, wie der hl. Augustin sagt: „Wir könnten ja nicht einmal glauben, wenn wir keine vernünftige Seele hätten.“

Der Glaube selbst ist eine Tat der Vernunft. Nur die Vernunft und keine andere Seelenkraft hat zum Gegenstand die Wahrheit als Wahrheit. Pius X. hat die Lehre der Modernisten, die den Glauben in einen Herzenstrieb verlegen, als Irrlehre gebrandmarkt[5]. Es ist durchaus verkehrt, wenn man die eigentlich menschliche Tätigkeit ausschließlich dem Willen zuschreibt und das intellektuelle Leben als etwas Passives betrachtet oder höchstens als spitzfindiges Grübeln bezeichnet, das für die innere Welt von keinem oder geringem Belange sei. Auch das intellektuelle Fürwahrhalten und besonders das übernatürliche Glauben ist kein bloß duldendes Aufnehmen einer von außen eindringenden Wahrheit, sondern eine Tat, durch welche die Vernunft des Menschen in Verbindung tritt mit der ewigen Wahrheit. Ohne diese intellektuelle Verbindung des Menschen mit Gott ist jede weitere Gotterfassung seitens des Menschen unmöglich. „Ohne Glauben ist es unmöglich, Gott zu gefallen.“ „Der Glaube aber ist Vergegenwärtigung dessen, was man hofft, Überzeugtsein von dem Unsichtbaren.“[6] Durch den Glauben geht uns eine neue Welt voll übernatürlichen Lichtes auf, ohne den Glauben tappt der Mensch im Dunkeln und kann sein Ziel nicht erreichen. Alles Tun, das nicht aus der vom Glauben erleuchteten

[1] Ebd. n. 1623 ff 1651. [2] Ebd. n. 1171. [3] Jo 15, 24; vgl. 5, 36; 10 37 f.
[4] Denzinger, Enchiridion n. 1790—1794. [5] Ebd. n. 2074.
[6] Hebr 11, 1 6.

Vernunft hervorgeht, ist verloren für die Ewigkeit. Mag der Mensch sich scheinbar eine noch so herrliche innere Welt erbauen ohne Glauben, es ist doch nur vergoldeter Brennstoff, der in Flammen aufgehen wird am Tage des Gerichtes. „Wer nicht glaubt, wird verdammt werden." [1] „Das ist der Wille meines Vaters, der mich gesandt hat, daß jeder, der den Sohn sieht und an ihn glaubt, das ewige Leben habe." [2]

Darum fordert die Kirche so nachdrücklich gründlichen Unterricht in der Glaubenslehre und ermahnt die Gläubigen, ständig zu wachsen in der Kenntnis ihrer heiligen Religion [3]. Was der Mensch nicht kennt, das liebt er nicht. Jede Liebe Gottes, jede Begeisterung, die nicht aus der gläubigen Erkenntnis ihre Kraft schöpft, ist ein Strohfeuer, das einige Augenblicke aufflackert und verglimmt. Die Sonne, die wärmende, Kraft spendende Sonne in der übernatürlichen Welt ist der lebendige Glaube. In den philosophischen Systemen der Weltweisen hat die Menschheit keine Befriedigung gefunden, aber in der Philosophie Jesu Christi, in der göttlichen Offenbarung strömt eine Quelle des Lichtes, die nie versiegt, die den Kleinsten beglückt und die vom größten Geiste nicht ausgeschöpft werden kann. Jedes Wachstum in der gläubigen Erkenntnis ist eine neue Beseligung für den Menschen, und das Ziel, das unendlich beglückende Ziel ist die unmittelbare Anschauung Gottes. Die ewige Wahrheit stieg zu uns nieder, führt uns durch die Nacht des Erdenlebens hinauf zu sich selbst, zum Himmel, wo sie sich enthüllt, wie sie ist, ohne Spiegel, ohne Rätsel.

Das erste göttliche Wort, das uns die Schrift berichtet, lautet: „Es werde Licht." Und die letzte Zukunftsverheißung ist die: „Nacht wird nicht mehr sein, und sie werden weder des Lichtes einer Leuchte noch des Lichtes der Sonne mehr bedürfen; denn Gott der Herr wird sie erleuchten." [4] Vom Licht zum Lichte aber führt uns jener, der „das wahre Licht ist, welches jeden Menschen erleuchtet, der in diese Welt kommt" [5]. Er hat gesagt: „Ich bin das Licht der Welt; wer mir nachfolgt, wandelt nicht in der Finsternis, sondern wird das Licht des Lebens haben." [6] Unerschöpflich ist die Schrift im Preisen des Lichtes. „Alles, was offenbar gemacht wird, ist Licht. Darum heißt es: Wache auf, der du schläfst, und stehe auf von den Toten, und Christus wird dich erleuchten." [7] Gott „hat euch aus der

---

[1] Mk 16, 16. [2] Jo 6, 40.
[3] Denzinger, Enchiridion n. 1800. [4] Offb. 22, 5.
[5] Jo 1, 9. [6] Jo 8, 12. [7] Eph 5, 13 14.

Finsternis zu seinem wunderbaren Licht berufen"[1]. Darum betet der hl. Paulus für die Christen, daß ihre Liebe zunehme „an Erkenntnis und allem Verständnis"[2].

Ist die Glaubenswelt eine Welt von Begriffen, Urteilen, Gedanken? Ja! aber von göttlichen Gedanken, von Gedanken, die Gott über sich selbst, sein eigenes inneres Leben, seine schöpferische, erlösende, heiligende, beseligende Tätigkeit ausgesprochen, von Gedanken, die der Mensch nachdenken soll, um teilzuhaben an dem Leben, das Gott, die ewige Wahrheit, selber lebt. Schwach ist des Menschen Denken und im Vergleich mit der Anschauung Gottes in der Ewigkeit ein wirkliches Dunkel. Trotzdem steht der Christ durch seinen Glauben schon hoch über allem, was der Mensch mit natürlichen Kräften durch eigenes Tun zu werden vermag. Die Tugend des Glaubens ist etwas, das der Mensch sich selbst nicht geben kann; Gottes Allmacht gehört dazu, dieses Samenkorn des ewigen Lebens in die Seele zu senken. Wo der Glaube, da ist jene Lebensverbindung mit der Gottheit, der naturgemäß die höchste Vereinigung mit Gott als Endziel entspricht, das unmittelbare Schauen Gottes.

Eben weil der Glaube, obschon ein Akt des Intellektes, doch keine tote Abstraktion, sondern der Anfang des übernatürlichen Lebens ist, darum ist er, wie alles Leben, Bewegung und ruft Bewegung hervor. „Wer den Glauben annimmt, bewegt sich frei zu Gott hin", sagt das Konzil von Trient[3]. Hört der Glaube auf, den Menschen zu Gott hin zu bewegen, so stirbt er. Darum sagt der Apostel: Ihr seid durch den Glauben „Licht im Herrn. Wandelt als Kinder des Lichtes. Denn die Frucht des Lichtes besteht in jeglicher Güte und Gerechtigkeit und Wahrheit"[4]. Ist mit dem Glauben nicht die Liebe verbunden, so bleibt der Glaube an sich zwar, was er ist, eine von Gott eingegossene Tugend und insofern ein Lebensprinzip; aber seine Lebenskraft wird gewaltsam zurückgehalten und kann sich nicht entwickeln und also auch keine Früchte bringen fürs ewige Leben. Unter dieser Rücksicht ist er tot. Es entsteht ein Mißklang zwischen Erkenntnis und Willen, der auf die Dauer unerträglich ist. Entweder entschließt der Mensch sich, dem höchsten Gute, das der Glaube ihm zeigt, in Liebe anzuhängen, oder er fängt an, auch das Licht zu hassen und sein geistiges Auge der göttlichen Sonne zu verschließen. Lebenskräftiger Glaube

[1] 1 Petr 2, 9. [2] Phil 1, 9.
[3] Denzinger, Enchiridion n. 798. [4] Eph 5, 8 9.

ist Wurzel der Liebe und aller guten Werke. Werktätige Gottesliebe hinwieder kräftigt den Glauben, weil Harmonie zwischen Erkennen und Wollen hohe Befriedigung gewährt; und worin der Mensch seine Befriedigung findet, dabei bleibt er.

Erkennen, Glauben sind die eine Reihe von Tatsachen, Wollen, Streben die andere Reihe, aus denen das Innenleben des Menschen besteht. Die beiden Reihen gehören zusammen. Das Wollen kann sich nicht auf völlig Unerkanntes erstrecken, und das Erkennen kann ohne entsprechendes Wollen nicht genügen. Es ist ebenso falsch, zu sagen, die geistig-sittliche Welt bestehe gar nicht im Erkennen, wie es falsch ist, zu sagen, das Erkennen sei alles. Die menschliche Willenstat ist das Kind des Gedankens; denn nur das Denken zeigt Ziel und Weg. Erst mit der Erkenntnis Gottes hebt das sittliche Leben an, und vollkommene Erkenntnis Gottes im Jenseits ist das Endziel dieses Lebens. Auch in der Welt des Übernatürlichen: Vom Glauben zum Schauen. Daraus geht hervor, daß, wenn wir die natürliche und übernatürliche Erkenntnis verkümmern lassen, eine geistige Krankheit eintritt, und daß dann alle Hypertrophie der Gefühle und Triebe, weit entfernt, diese Krankheit zu heilen, sie nur noch verschlimmert. Unklare, verworrene Köpfe werden nie Größen auf sittlichem Gebiete sein. Um groß zu bauen, muß man erst groß schauen. Sowenig der Baumeister ein architektonisches Kunstwerk zu stande bringt, wenn er planlos drauflosbaut, ebensowenig wird ein sittliches Kunstwerk hervorgehen aus einem Tun, dem nicht die vom Glauben erleuchtete Vernunft Ziel und Richtung weist.

Die Kirche lehrt uns, wie die sittliche und religiöse Welt in unserer Seele geschaffen wird. Gott macht den Anfang, indem er uns durch seine Gnade anregt, die geoffenbarten Wahrheiten zu glauben, vom Glauben zur Hoffnung, von der Hoffnung zur Liebe und zur Reue über unsere Sünden voranzuschreiten. Aber mit diesen Taten sind wir noch nicht gerechtfertigt und zu Kindern Gottes geworden, sondern nachdem wir mit Hilfe der Gnade des Beistandes getan, was wir von unserer Seite vermochten, erschafft Gott in uns die innere neue Welt, indem er die heiligmachende Gnade, die Tugenden, die Gaben des Heiligen Geistes in unsere Seele eingießt. Erst durch diese Gottestat sind wir neue Geschöpfe[1]. Niemand schafft sich selbst, sondern Gott, der uns geschaffen, schafft uns

[1] 2 Kor 5, 17.

auch zu seinen Kindern. Erst in Kraft dieser göttlichen Neuschöpfung „wandeln die Gerechtfertigten, zu Freunden und Kindern Gottes geworden, von Kraft zur Kraft . . . zur Heiligung, und so wachsen sie durch die Beobachtung der Gebote Gottes und der Kirche in der durch Christi Gnade empfangenen Gerechtigkeit, wobei der Glaube mit den guten Werken mitwirkt. . . . Diese Vermehrung der Gerechtigkeit erfleht die Kirche, wenn sie betet: Gib uns, o Herr, Vermehrung des Glaubens, der Hoffnung und der Liebe". Diese einfache Darlegung des Konzils von Trient[1] zeigt uns, worin nach der Auffassung der Kirche das innere Erleben und die inneren Taten bestehen, und wie die innere Welt in uns wird und sich entfaltet. Es ist bedauerlich, wenn Katholiken so modern werden, daß sie die Katechismuswahrheiten unter Phrasenschutt begraben. Die ungeschminkte Sprache der Wahrheit bleibt für alle, die guten Willens sind, verständlich, sie geht zu Herzen auch ohne erborgten Schmuck. Reden wir die Sprache unserer Zeit, aber nur insofern sie ein zutreffender Ausdruck für die Wahrheit ist und nicht ein bloßes Wort, das zur rechten Zeit sich einstellt, wenn der Gedanke fehlt. Durch Wahrheit zur Klarheit und durch Klarheit zum vernunft- und glaubensgemäßen Handeln. Kein Intellektualismus, kein Antiintellektualismus. Dem Denken und Glauben sein Recht, dem Lieben und Handeln sein Recht. Nur durch Glauben und Liebe zugleich erfassen wir Gott vollkommen, werden wir immer mehr mit Gott vereinigt, gelangen wir zum vollkommenen Besitz Gottes in der Ewigkeit.

Aber da heutzutage die Neigung vorwiegt, das Erkennen zu verkleinern und das Erleben allein zu verherrlichen, so entspricht es der Vernunft und der katholischen Gesinnung, sich nicht abdrängen zu lassen von der Wertschätzung des gotterfüllten gläubigen Denkens und von dem Streben nach immer tieferer Erfassung der geoffenbarten Wahrheiten. Die größten christlichen Denker zählen zu den größten Heiligen. Wenn einige von ihnen scharfe Worte gegen die grübelnde Vernunft gebraucht haben, so galt das der vom Glauben emanzipierten, selbstzufriedenen Vernunft, nie und nimmer dem gläubigen, gottstrebigen, demütigen Verlangen nach Wachstum in der Kenntnis der ewigen Wahrheiten. Dem törichten Antiintellektualismus gegenüber, der heute alles zu überschreien sucht, halten wir an dem alten katholischen Wahlspruch fest: Fides quaerens intellectum. Es lebe die vom Glauben erleuchtete Vernunft!

[1] Denzinger, Enchiridion n. 798 799 803.

Christian Pesch S. J.

Die Volksschule auf der deutschen Unterrichts-ausstellung in Brüssel 1910.

Die Tage der Brüsseler Weltausstellung sind vorüber. Die Deutsche Abteilung kann gewiß mit ihren Erfolgen zufrieden sein. Deutsches Wissen und Können haben sich in dem großen Völkerwettbewerb ehrenvoll behauptet.

Das Ziel unseres Brüsseler Besuches war die deutsche Unterrichtsausstellung, die in der großen Kultushalle untergebracht war und, wie verlautet, als Grundstock eines geplanten Reichsschulmuseums erhalten bleiben soll. Sie sollte einen Einblick gewähren in die äußere Verfassung unseres deutschen Schulwesens und besonders alles zur Darstellung bringen, was für die gegenwärtige Entwicklungsrichtung der deutschen Schule bezeichnend ist. Wir greifen hier aus der Fülle des Gebotenen nur die Volksschule heraus, deren Brüsseler Gesamtbild wir im Lichte all der Forderungen betrachten möchten, die nach unserer tiefsten Überzeugung vom wahren Wohle des Volkes erhoben werden. Die Ausstellung wollte nicht zeigen, was die Schule gegenwärtig ist, sondern was sie, in größeren Systemen wenigstens, werden will. Unser Hauptinteresse geht natürlich über all dem kleineren Getriebe innerhalb der eigentlichen Schulwelt hinaus auf die große Route der Schulbewegung und den Geist, der sich in ihr offenbart.

Prof. Lehmann-Posen hebt in der Einleitung zum Führer durch die Unterrichtsausstellung als das hervorstechendste Merkmal der neueren Erziehungsrichtung in Deutschland hervor, daß sie sich in scharf ausgeprägtem Gegensatze zu dem „Intellektualismus" der vergangenen Jahrzehnte bewege. Unter Intellektualismus versteht man in diesem Zusammenhang die einseitige Ausbildung des Verstandes beim Unterrichtsbetrieb. Dies vorausgesetzt, spiegelt die Ausstellung die Wahrheit des Lehmannschen Satzes klar wider. Wir möchten sogar die Annäherung von Schule und Leben als ihre eigentliche Signatur betrachten und glauben, daß sie als systematischer Beweis dieser Tatsache immerhin einen Platz in der Geschichte des deutschen Schulwesens behaupten dürfte.

Von den neuen Pfaden nun, auf denen die Schule den Weg ins Leben und das Leben Einlaß in die Schule sucht, schienen uns Hygiene, Anschauung, Heimatkunde und Handfertigkeit von besonderer Bedeutung. Unter Hygiene im weiteren Sinne verstehen wir vor allem Körperbildung, die sich heute in Turnen, Spiel, Schwimmen und Wandern kräftig in den Vordergrund drängt. Daran reiht sich die Hygiene des Schulhauses, der Schulmöbel und der Lehrmittel, die heute schon zu hoher Vollendung gediehen ist, und endlich die Hygiene des Schulkindes selbst. Allem Anscheine nach ist in schulhygienischer Hinsicht die kommunale Neuordnung des Volksschulwesens in Preußen von weittragenden Folgen gewesen. Vor allem die größeren Städte haben vielfach schon eine ausgedehnte Schulgesundheitspflege organisiert. Hier ist auch endlich der langersehnte Wunsch vieler Schul- und Jugendfreunde in Erfüllung gegangen: Der Schularzt beginnt eine Rolle zu spielen. Schon jetzt sind an 300 Orten des Reiches weit über 1000 Schulärzte tätig. Jedes Gebrechen des Körpers und Geistes erfreut sich mehr und mehr einer besondern Fürsorge, ja als Ziel wird die beständige schulärztliche Kontrolle jedes einzelnen Schulkindes angestrebt. In einigen Städten hat man auch schon mit Mitteilungen des Schularztes an die Eltern begonnen und so die ersten Schritte getan, um selbst in der Familie der niederen Volksschichten eine hygienischere Lebensweise der Schuljugend zu ermöglichen. Zur positiven Förderung der Gesundheit, die ja das Hauptziel der Schulhygiene sein muß, dient neben vielen caritativen Veranstaltungen auch die Einrichtung von Waldschulen und Ferienheimen. Letztere werden z. B. in Charlottenburg alljährlich von 1200 Kindern bezogen. Die Ergebnisse der Charlottenburger Waldschulen, die ca 25% der skrophulösen, herz- und lungenkranken Kinder als geheilt und 58% als gebessert angeben, sind sicherlich erfreulich und lassen auf eine zweckmäßige Einrichtung schließen. Weiterhin legt man großes Gewicht auf den Zusammenhang zwischen Schulgesundheitspflege und Volksgesundheit. Daher die Einführung des Unterrichts in der Gesundheitslehre unter ausgiebiger Anwendung von Anschauungsmitteln. Diese führen eindringlich und gemeinverständlich die Hygiene der Wohnung, Kleidung und Ernährung vor, klären auf über Augen-, Zahn- und Fußpflege, ansteckende Krankheiten, erste Hilfe bei Unglücksfällen, Alkoholismus usw.

Die Erkenntnis, daß das Kind vorwiegend ein Sinnenwesen ist und der beste Weg zu seinem Verstande und Herzen über seine Einbildungskraft führt, hat endlich überhaupt auf der ganzen Linie gesiegt. Auch die ent-

sprechende Lehrmittelproduktion ist heute schon sehr reich. Besonders die Leipziger Verlage von Wachsmut und Teubner waren mit vorzüglichen Leistungen auf der Ausstellung vertreten.

Als neuen Unterrichtszweig stellte sich die Heimatkunde vor, die bisher nur als Vorstufe zur Erdkunde und als solche noch ein sehr kümmerliches Dasein fristete. Jetzt ist sie zum Ausbau und zur Verselbständigung gelangt. Sie will den Kindern die Welt der engeren Heimat nach allen Richtungen erschließen und hofft dadurch eine innigere Verbindung des Volkes mit der Heimat herbeiführen zu können. Der Dresdener Lehrerverein ist mit der Gründung eines heimatkundlichen Schulmuseums vorangegangen, das durch ständige, pädagogisch durchgearbeitete Ausstellungen den heimatkundlichen Schulunterricht unterstützen und beleben soll[1].

Endlich sei noch des Handfertigkeitsunterrichtes für Knaben gedacht. Er ist jünger als der Handarbeitsunterricht für Mädchen und dem Versuchsstadium noch nicht ganz entwachsen, seine Existenz scheint aber gesichert. Die Ausstellung der Fertigkeitsleistungen in Pappe, Ton, Holz u. dgl. nahm einen breiten Raum ein und bot wirklich Beachtenswertes.

Diese kurze Umschau über die neuen Elemente im Volksschulbetrieb möge genügen. Ihrer Würdigung haben wir aber eine grundsätzliche Bemerkung vorauszuschicken. Oft findet man offen oder versteckt die Auffassung ausgesprochen, daß sich das „klerikale" Interesse an der Volksschule ganz in der Beziehung zwischen Schule und Konfession erschöpfe, für alles andere habe man auf dieser Seite keinen Sinn, daher auch für die modernen Fortschritte keine Anerkennung, ja vielleicht nicht einmal eine Ahnung davon. Auf das für uns allerdings in erster Linie, und zwar ganz unvergleichlich wichtigere religiöse Interesse an der Volksschule kommen wir unten noch ausführlich zu sprechen. Hier aber haben wir zu betonen, daß alles, was mit der Schule zusammenhängt, unseres Interesses sicher ist, daß wir uns über jeden wahren Fortschritt aufrichtig freuen und zu seiner Anerkennung und Förderung von Herzen bereit sind. Mit diesem Wohlwollen treten wir auch an die Beurteilung der deutschen Unterrichtsausstellung heran. Und zunächst stehen wir nicht an, die sich vollziehende Abwendung von der extremen Verstandesrichtung auch vom katholischen Standpunkte aus zu begrüßen. Gerade auf unserer Seite ist ja der Wider-

---

[1] Doch muß man sich vor allzu hochgespannten Erwartungen hüten. Vgl. diese Zeitschrift LXXIX 219.

spruch gegen die einseitige, kalte, lebensfremde Gedächtnis- und Verstandesbildung nie verstummt, unsere katholischen Pädagogen haben nicht aufgehört davor zu warnen. Ihr haben sie es zugeschrieben, daß die Schule das Interesse der Kinder nur in so geringem Grade zu fesseln vermochte und durch die nur mühsam und zur Not bezwungene Unlust derselben in ihrer Wirksamkeit so sehr beeinträchtigt wurde. Daher hat man auch in selbständigen katholischen Schulsystemen der einseitigen Verstandesbildung selten so ausschließlich gehuldigt. Es ist also eine Bekehrung zu uns, wenn man den alten Mustersatz: Vitae, non scholae discimus endlich der Wahrheit näher bringt. Im einzelnen haben wir auch gegen die heutige Betonung der Körperbildung nichts, gar nichts einzuwenden, wenn sie sich nur vor Übertreibungen hütet. Die ältere Schule hatte faktisch unter der Gymnastik des Denkens die des Leibes nicht genug gepflegt, und es ist bedauerlich, daß der erzieherische Wert der Leibesübungen in weiten Volkskreisen immer noch unterschätzt und verkannt wird. Liegt doch die Gefahr der Übertreibung, der England und Amerika allerdings zu erliegen scheinen, für uns im allgemeinen noch in weiter Ferne. Desgleichen sind uns die Fortschritte auf dem Gebiete der Schulhygiene sehr sympathisch. Ein gesundes Schulwesen muß auch gesunde Menschen erziehen und daher notwendig im Zeichen der Hygiene stehen. Es ist zudem zu klar, daß die kulturelle Bedeutung der christlichen Schule durch den Ausbau der Schulhygiene beträchtlich gehoben werden kann. Außerdem ist der der schulhygienischen Bewegung zu Grunde liegende Gedanke ein echt christlicher, wenn auch viele ihn als solchen nicht anerkennen wollen: Jedes Kind ist ein der Schule anvertrautes Kleinod, das sie mit aller Sorgfalt zu studieren, zu behüten und zu einem möglichst brauchbaren Mitgliede der menschlichen Gesellschaft zu erziehen hat. Zu beanstanden haben wir nur die Praxis der Lichtbäder, die, nach den Abbildungen zu schließen, in den Charlottenburger Waldschulen für die Knaben im Spiel in fast völlig entkleideten Zustande zu bestehen schien. Es deucht uns doch zu einleuchtend, daß der etwaige hygienische Nutzen dieser Einrichtung zu der unausbleiblichen sittlichen Schädigung der Kinder in keinem Verhältnisse steht. Dieselbe Bemerkung gilt auch bezüglich des orthopädischen Turnens der Mädchen, bei dem eine völlige Entblößung des Oberkörpers doch kaum notwendig erscheint. Diesen Einzelheiten möchten wir aber eine grundsätzliche Warnung vor einer Klippe beifügen, die in der schulhygienischen Bewegung unbedingt vermieden werden muß, aber vielleicht nicht genügend erkannt wird. So segensreich die Schulhygiene auch sein mag, sie darf sich nicht

an den Kompetenzen der Familie vergreifen, wie überhaupt die Schule vor den Rechten und Pflichten der Familie sich zu beugen hat. Wo daher die Familie in der Ernährung und Pflege der Kinder versagt, da wird eine wirklich erleuchtete soziale Fürsorge an ihrer Reform arbeiten, nicht aber ihre Obliegenheiten auf die Schule übertragen. Eine solche Verkennung des Naturgesetzes könnte trotz alles scheinbaren Segens am letzten Ende doch nur zu schweren sittlichen Schädigungen des Volkes führen.

Über den didaktischen Wert des Anschauungsunterrichtes ist jedes weitere Wort überflüssig. Mit ihm ist aber auch eine behagliche Wärme und Wohnlichkeit in die ehedem so öden und kalten Schulräume eingezogen. Man empfindet unwillkürlich, daß hier dem Kinde gerade das geboten wird, was wir Älteren früher, ohne es zu kennen, so schmerzlich vermißt haben. Es wird eine dankbare Aufgabe der Schulkommissionen sein, für die Beschaffung von Anschauungsmitteln in angemessenem Umfange, besonders auch zur Erleichterung und Verschönerung des Religionsunterrichtes Sorge zu tragen. Die hierfür aufgewandten Mittel sind gewiß gut angelegte Kapitalien.

Endlich stehen wir auch der Heimatkunde und dem Handfertigkeitsunterrichte wohlwollend gegenüber. Erstere kann, wenn pädagogisch durchgearbeitet, zum starken Stabe werden, an dem sich wahre Vaterlandsliebe und bürgerlicher Gemeinsinn emporranken; es läßt sich aber nicht leugnen, daß einer allgemeinen Durchführung große praktische Schwierigkeiten im Wege stehen. Bei dem Handfertigkeitsunterrichte für Knaben haben wir nur das eine Bedenken, ob er sich in dem so wie so schon stark belasteten Lehrplane ohne Einbuße der notwendigen Materien, vor allem des geheiligten Quadriviums Religion, Lesen, Schreiben und Rechnen, unterbringen läßt. Wenn ja — viele stellen das übrigens ganz entschieden in Abrede —, dann ist er uns durchaus willkommen, wie überhaupt alles, was die Ehrfurcht gegen das Handwerk in den Knaben fördern und die Liebe zur Forbildung in ihnen anregen kann.

Aber nicht nur in der geschilderten Richtung, auch in der Gesamtorganisation unserer Volksschule scheint sich ein neuer Geist zu regen. Er wird am besten durch die Charlottenburger Neuordnung illustriert, die auch auf der Ausstellung vertreten war. Man hat die Charlottenburger Volksschulen in drei Systeme eingeteilt: Normalklassen für das normalbefähigte Gros der Schulkinder, B-Klassen für die unter und A-Klassen für die über dem Durchschnitt befähigten. In dem B-System, das sich nach der Grundklasse abtrennt, wird den evident schwächer begabten Kinder das

Volksschulpensum in angemessener Kürzung geboten. Der Lehrplan des A-Systems, das parallel den vier oberen Klassen läuft, nähert sich dem der Mittelschulen und enthält auch Französisch. Diese auf den ersten Blick gewinnende Neuordnung wird vorläufig noch erprobt und ist höheren Ortes noch nicht genehmigt. Es ist daher zur Zeit auch noch kein endgültiges Urteil möglich. Theoretisch böte das System bei wirklich objektiver Handhabung der Auslese den bedeutenden Vorteil der größtmöglichen Förderung jeder einzelnen Gruppe, die der Unterrichtskunst immer als Ideal vorgeschwebt hat. Dieser Nutzen kann aber durch praktische Schattenseiten mehr als aufgewogen werden. Große Bedenken erregen ohne Zweifel die A-Klassen, die, so ideal sie auch gedacht sein mögen, den Kindern neben größerem Wissen leicht auch einen verhängnisvollen Dünkel mit auf den Lebensweg geben, überspannte Erwartungen in ihnen großziehen und sie durch die unausbleiblichen Enttäuschungen dem sichern Unglücke überliefern können. Die ganze Einrichtung sieht aus wie eine billige Volksausgabe der in Berlin geplanten Genieschule für Gymnasiasten, der man doch nur mit großem Mißtrauen gegenüberstehen kann. Wir wollen indes dem Gang der Dinge nicht vorgreifen und geduldig die Sprache der Tatsachen abwarten. Vielleicht handelt es sich hier um Versuche, die für die Entwicklung unseres Volksschulwesens und in weiterer Folge für die Volksbildung überhaupt von großer Tragweite werden können.

Eigens vertreten auf der Ausstellung war das Volksschulwesen der Ostmark, ja seiner Darstellung hatte man offensichtlich ganz besondere Sorgfalt gewidmet. Als Beispiel für die „ganz außerordentliche" Schulfürsorge des preußischen Staates in der Ostmark war der Regierungsbezirk Bromberg erkoren. Die Fortschritte der letzten Jahrzehnte sind hier allerdings gewaltig. Während sich die Bevölkerung in dem Zeitraume von 1858 bis 1905 etwa um die Hälfte vermehrte, stieg die Zahl der Lehrkräfte an den Volksschulen von 890 auf 2208, die der Schulkinder von 71460 auf 139931, die der Ausgaben für das Volksschulwesen von Mk. 480451 auf Mk. 5433595. Die Zahl der auf eine Lehrkraft entfallenden Kinder sank von 88 auf 63 und die der Analphabeten von 41,44% auf 0,01%. Der Regierungsbezirk Bromberg erhielt im Jahre 1909 weit über das Doppelte seiner Einkommen- und Vermögenssteuer vom Staate für seine Schulen zurück. Dagegen wird nichts einzuwenden sein, soweit es sich lediglich um die Hebung des Volksschulwesens handelt. Wir bezweifeln indes, ob die Bromberger „Schulblüte" sich ohne weiteres als typisch für den jetzigen Stand

der Volksschule in den gemischtsprachigen oder rein polnischen Gebieten des Ostens hinstellen läßt. Ob sich Posen desselben Wohlwollens erfreut? Und dann erst die Parität. Wir müssen immer wieder an die 150 evangelischen Kirchen denken, die in den letzten 25 Jahren im Posenschen allein auf Staatskosten gebaut wurden und denen die eine oder andere katholische als wunderliche Anomalie gegenübersteht. Es wird sich überhaupt empfehlen, die Entwicklung der Volksschule in den Provinzen Westpreußen und Posen, die ja bekanntlich vom Volksschulunterhaltungsgesetz ausgeschlossen sind, nicht aus dem Auge zu lassen. Vielleicht, daß die dortige Schulpolitik manche wertvolle Lehre bringen wird. Im übrigen verriet alles, daß gerade die Volksschule des Ostens unter hakatistischem Hochdruck arbeitet. Wir wurden daher auch des hochgepriesenen Fortschrittes nicht froh, weil uns das bittere Unrecht, das die polnische Bevölkerung in den Volksschulen erleidet, zu sehr vor der Seele stand. Und was bringt er zu guter Letzt trotz aller Opfer? Nicht den Frieden, sondern nur Verbitterung.

Großes Interesse mußte natürlich auch das Lehrerbildungswesen erwecken. Von den preußischen Anstalten waren die evangelischen Präparandien von Schmiedeberg und Striegau, das evangelische Lehrerseminar von Weißenfels und das katholische Lehrerinnenseminar von Arnsberg eingehend dargestellt. Man erhielt von ihrem Erziehungs- und Bildungswerke einen günstigen Eindruck, es blieben aber zu viele Fragen unbeantwortet, als daß ein adäquates Urteil sich hätte bilden können. Vor anderem bemerkenswert erschien uns aber die konfessionelle Gestaltung des Lehrernachwuchses. Von den 175 preußischen Lehrerseminaren des Jahres 1909 waren 59, also genau ein Drittel, katholisch, 4 simultan. Die Zahl der Lehramtskandidaten betrug

	1904	1909
Evangelische	11 697	14 318
Katholische	5 851	8 030
	17 548	22 348

Der katholische Anteil an der Gesamtzahl der Seminarzöglinge stieg demnach von 33,34% im Jahre 1904 auf 35,93% im Jahre 1909, gewiß eine erfreuliche Tatsache. Diese Steigerung des katholischen Prozentsatzes verteilt sich zudem auf fast alle Provinzen. Ostpreußen, Hannover, Hessen-Nassau und Westfalen haben ihr Kontingent während des angegebenen Jahrfünfts gar verdoppelt. Nur Pommern figuriert mit 0 und Brandenburg mit 60 bzw. 70, einer dem katholischen Bevölkerungsanteil und noch

mehr dem Bedürfnisse der Diaspora nicht entsprechenden Zahl. Überhaupt ist trotz der starken Steigerung der letzten Jahre der gegenwärtige Prozentsatz der Katholiken an der Gesamtbevölkerung Preußens nur knapp erreicht, und der Mangel an katholischen Lehrern wird erst recht erkennbar, wenn man bedenkt, daß die preußischen Katholiken schon 1906 mit 38,8% aller Schulkinder ihren Bevölkerungsanteil von 35,8% ganz erheblich überschritten. Zur Deckung des Bedürfnisses müßte sich der katholische Anteil an dem Gesamtlehrernachwuchs bald auf 40% steigern. Das möchte eine Mahnung für unsere führenden Kreise sein, an der Weckung und Unterstützung von Lehrerberufen unermüdlich weiter zu arbeiten, auf dem Lande, damit der Lehrerberuf seine alte Anziehungskraft bewahrt, und in den Städten, damit er sie wiedergewinne. Man sollte sich allerorts klar darüber sein, daß ein genügender katholischer Lehrernachwuchs eine der ersten Bedingungen für die Sicherung der Konfessionsschule in den bevorstehenden Schulkämpfen ist.

Wir kommen nun endlich auf die wichtigste Frage: Schule und Religion. Im Vereine mit der Religion ist die Schule alles, ohne dieselbe nichts oder vielmehr die eigentliche Wurzel aller modernen Übel. Und doch war von diesem Bunde zwischen Schule und Religion auf der Unterrichtsausstellung, gelinde gesagt, nicht viel zu merken. Unser Volksschulwesen, insonderheit das preußische, ist ein konfessionelles. Das hätte in gewissenhafter Parität auch auf der Ausstellung zum Ausdruck kommen müssen, ist aber nur in sehr ungenügendem Maße geschehen. In dem Mittelraume der Ausstellung waren die Porträtbüsten hervorragender Pädagogen aufgestellt, die Walhalla der deutschen Schule: Comenius, Francke, Pestalozzi, Schleiermacher, Fichte, Thiersch, Herbart, Diesterweg, Paulsen u. a. Sehen wir ab von der Weltanschauung der meisten dieser Männer, die der Schule wahrhaftig nicht förderlich sein kann, und nehmen wir an, lediglich das Verdienst um das p r e u ß i s c h e Schulwesen sei maßgebend für diese Ehrung gewesen. Aber haben denn Männer wie Overberg und Lorenz Kellner nichts Außerordentliches für die preußische Volksschule geleistet? Wir meinen doch, daß Kellner, dessen Säkulargedächtnis eben jetzt begeistert gefeiert wird, sich mit seinem Lebenswerk ruhig neben Diesterweg stellen kann, des destruktiven Wirkens dieses letzteren gar nicht zu gedenken. Also auch die Büstengalerie ist katholikenrein. Man wird diese Beschwerde vielleicht mancherorts nicht verstehen, auch wohl hie und da für übertrieben halten. Wir möchten dazu nur bemerken, daß die belgische Unterrichtsausstellung, die zudem fast aus-

schließlich von den Staatsschulen beschickt war, den Takt und die Gerechtigkeit bewies, den wir in der deutschen Abteilung vermißten. Dort hatte man nämlich auch für die Bildnisse von Fénelon, de la Salle und Dupanloup einen Platz gefunden.

Ein nachdrücklicher Protest gegen die deutsche Unterrichtsausstellung in Brüssel ist schon vor Monaten erfolgt. Die „Kölnische Volkszeitung" wies in Nr 620 vom 25. Juli 1910 in der ausgestellten Schülerbibliothek für höhere Lehranstalten eine fast vollständige, zweifelsohne systematische Ignorierung der katholischen Literatur nach. Wir haben etwas ähnliches bezüglich der Religionshandbücher beizufügen. Die katholischen Schulbücher für den Religionsunterricht waren im Gegensatz zu den evangelischen sowohl bei den Volksschulen als auch bei den Präparandenanstalten und Lehrerseminaren ganz auffallend spärlich vertreten. Wir stellen nur die Tatsache fest, ohne irgend jemand dafür verantwortlich zu machen, obwohl wir den Mangel schmerzlich empfunden haben. Die Ordnung des Religionsunterrichtes in der preußischen Volksschule war sonst sehr geeignet, auf Fernerstehende einen günstigen Eindruck zu machen, und die preußische Schulverwaltung wird auch wohl bei christlich denkenden Ausländern viel Lob geerntet haben. Es muß aber immer wieder darauf hingewiesen werden, daß der ganze Bau auf falschen Fundamenten ruht, und daß wir Katholiken uns mit einem im Staatsauftrage erteilten und vom Staate revidierten Religionsunterrichte grundsätzlich nie einverstanden erklären können. Die vollständige Leitung, Erteilung und Beaufsichtigung des Religionsunterrichtes ist das ureigenste, dogmatisch wesentliche Recht der Kirche, in dessen Verteidigung wir nie erlahmen dürfen. Auch hier könnten unsere Schulmänner viel von der belgischen Schulverwaltung lernen. Nach dem Gesetz für den Mittelschulunterricht vom 1. Juni 1850 steht auch in Belgien der Gesetzgeber auf dem Standpunkte, daß die Atmosphäre der Schule eine religiöse sein und der Schulplan daher den Religionsunterricht enthalten müsse. In vollständig korrekter Auffassung ersucht er daher die Diener der Religionsgemeinschaften, diesen Unterricht zu erteilen oder wenigstens zu überwachen. Wann werden einmal in Preußen die Falkschen Usurpationen den offenbaren, unvergänglichen Rechtsansprüchen der Kirche weichen? Möchte man doch hier ein Einsehen haben.

Im übrigen ist unsere deutsche Volksschule eine Schöpfung, die aller Liebe und Opfer wert ist. Das hat auch Brüssel wieder einmal bewiesen. Wird das aber auch allenthalben auf katholischer Seite genügend erkannt,

und handelt man auch in unsern gebildeten Kreisen danach, besonders jetzt, wo durch das Volksschulunterhaltungsgesetz vielen die Mitarbeit zum Wohle der Schule erleichtert ist? Wir müssen Schulpflege üben. Bei dem Ausbau und der Vervollkommnung des Schulwesens muß auch unsere Initiative zur Geltung kommen. Fruchtverheißende Anregungen und Versuche aus Lehrerkreisen verdienen gewiß Unterstützung und Förderung. Jeder wahre Fortschritt ist zugleich ein Schritt auf unser christliches Schulideal hin, auf das wir doch trotz der Ungunst der Zeiten sicherlich nicht verzichten wollen und zu dem wir uns den Weg nur selber bahnen können. Wir haben indes eine bestimmte Entwicklungsrichtung der Schule besonders im Auge. Man redet von einer neuen Lebensschule. So weit wir nun auch davon entfernt sind, die neuen Errungenschaften irgendwie zu unterschätzen, so halten wir doch den Inhalt, den man der „Lebensschule" bis jetzt zu geben wußte, für allzu dürftig, als daß sie diesen Namen auch nur verdiente. Körperpflege und Geschicklichkeitsunterricht allein vermögen das Vakuum nicht auszufüllen und die Verbindung mit dem Leben, die der heutigen Schule nottut, nicht herzustellen. Es fehlt der Geist, der lebendig macht. Wir fordern mehr Gemüts- und Charakterschulung und erblicken in dieser Richtung noch ganz unabsehbare Entwicklungsmöglichkeiten. Der Realismus, den man heute mit solchem Eifer pflegt, ist gut, aber ohne solide Charakterbildung nur von geringem Werte, ja geeignet, über den wahren Wert der Schule auf das verhängnisvollste zu täuschen. Die Volksschule, die keine Charakter- und Herzensbildung, und zwar eine gefestigte, die im wirklichen Leben standhält, vermittelt, mag sich noch so glänzend als Kulturfee präsentieren, was sie bietet, ist keine wahre Kultur, sondern im besten Falle Zivilisation. Sie sät in den Wind und in die Dornen und hinterläßt nichts als verwehte Spuren. Heutzutage, wo der kaum schulentlassenen Jugend unserer Großstädte die größten Gefahren für Glaube, Sittlichkeit und Königstreue drohen, ist die Charakterbildung doppelt notwendig, sollen nicht Kirche und Staat den schwersten Erschütterungen überliefert werden. Nur darüber möge man außer Zweifel sein, daß auch die beste Jugendfürsorge die Versäumnisse der Volksschule nicht wieder gutmachen kann. „Hat ein Jüngling sich an seinen Weg gewöhnt, so wird er nicht davon lassen, auch wenn er alt geworden" (Spr 22, 6), das gilt von keinem Tage mehr als von dem der Schulentlassung.

Ob nun die neuere Schule bei allen zivilisatorischen Fortschritten auch als Kulturvermittlerin gewonnen hat? Ein Blick auf das Verhalten der

Jugendlichen von heute scheint nicht zu ihren Gunsten zu sprechen, und das sind doch die Früchte, an denen man sie erkennen sollte. Ja gerade dort, wo der neuere Schulmaterialismus am üppigsten blüht, Hamburg, Berlin, Dresden usw., ist der sittlich-religiöse Zustand der schulentlassenen Jugend der allertraurigste. Doch wir wollen uns noch gedulden. Das eine aber wissen wir: die Volksschule hat schlechthin verloren und ist im Niedergange trotz alles äußeren Glanzes, wenn sie sich von der Kirche entfernt und der Religion noch mehr als früher entäußert hat. Alle Hygiene und Politur kann ihr ihre christliche Seele nicht ersetzen, und in Preußen, wo die Abschaffung der geistlichen Schulaufsicht ohne irgend welche gesetzliche Sicherstellung der kirchlichen Aufsichtsrechte vor sich geht, handelt es sich um eine eigentliche Degradation der Volksschule. Religion, und zwar konfessionelle, ist das wichtigste Mittel zur Erziehung und Charakterbildung der Jugend, wie sie dem eigenen Glücke der Kinder und dem wahren Wohle des Vaterlandes entspricht. Alle andern Wege haben noch immer in die Irre und die Jugend statt unter die Fahne der Ordnung und Treue auf die Barrikaden geführt, und nichts ist verwunderlicher, als daß sie doch immer wieder, wie z. B. jetzt in der Fortbildungsschulfrage, gegangen werden. Glaubt man denn allen Ernstes, mit Sport und Ästhetik gegen den Umsturz anzukommen? Man findet es selbstverständlich, daß die allgemeine Schulpflicht die Bereitstellung hygienisch einwandfreier, vollendet zweckmäßiger Schulräume bedingt. „Sind wir nun einmal genötigt, unsere Jugend in den entscheidendsten Entwicklungsjahren täglich mehrere Stunden in den Klassenräumen zubringen zu lassen, so darf kein Mittel unversucht bleiben, um nachteilige Wirkungen für Körper und Geist zu vermeiden.“ [1] Es gibt nun Lehrer und Schulmänner zu Tausenden, die solche Sätze im Brusttone der Überzeugung aussprechen und im gleichen Atemzuge die simultane oder religionslose Schule fordern. In einer so sonderbaren Zeit leben wir. Der Leib des Kindes gilt alles, seine Seele mit ihrem Ewigkeitsberufe wenig oder nichts; höchstens wird sie noch als „Geist“ berücksichtigt. Während der Dresdner Lehrerverein sich durch den Ausbau der Heimatkunde wirkliche Verdienste um die Schule erwirbt, ist er zugleich rastlos an der Entchristlichung derselben tätig, wie seine neueste Resolution gegen den Kultusminister wieder bewies. Armes Volk, das Lehrer besitzt,

---

[1] Die deutschen Musterschulräume auf der Weltausstellung in Brüssel 1910, Charlottenburg 1910, 4.

die ihm das Christentum rauben und es mit — Heimatkunde entschädigen. Ein seltsamer Gedanke, aber wie wäre es, wenn sich hinter dem fieberhaften Getriebe die geheime Absicht verbergen würde, die Schule von ihrer christlichen Basis abzudrängen und ein Äquivalent für dieselbe zu schaffen?

Wir möchten auch hier ein gesundes Mißtrauen für angebracht halten. Die neuen liberalen Schulvögte und ihre Schulpolitik rechtfertigen dasselbe vollkommen. Aber ist es nicht ein unaussprechlich trauriger Gedanke, daß eine Institution von dem Werte und der Höhe unserer Volksschule gegen das Christentum, die Grundlage aller wahren Kultur, mißbraucht werden soll? Gewiß, aber das kann uns nur antreiben, das katholische Volk für den kommenden Schulkampf mobil zu machen. Wir bedürfen eines geschulten Volkes, das über die Bedeutung der Schulfrage unterrichtet und entschlossen ist, sich die konfessionelle Schule um keinen Preis entreißen zu lassen. Dieses Volk ist der Fels, an dem die feindlichen Wogen sich brechen werden.

Unter dem Titel: „Wer fordert die religionslose Schule?" brachte die „Kölnische Volkszeitung" unter dem 28. Juli 1906 folgende Notiz aus einem freimaurerischen Geheimorgan vom 10. Mai desselben Jahres: „Die Schule ist der Punkt, an dem wir unsere Hebel einzusetzen haben, alle gemeinsam, die Schule und immer wieder die Schule; alles andere ist nebensächlich. Unsere geistige und materielle Arbeit hat sich nur hier zu konzentrieren." Hier spricht sich eine Auffassung der Schulfrage aus, wie wir sie jedem christlichen Manne nur wünschen können. Wie ruhig könnten wir der Zukunft entgegengehen, wenn diese Überzeugung fest im Herzen des katholischen Volkes verankert wäre. Vielverheißende Anfänge sind gemacht. Es vergeht fast keine Zentrumsversammlung, auf der nicht die Schulfrage ausgiebig zur Verhandlung kommt. Möge der hier ausgestreute Same überall in Stadt und Land bis in die letzte Hütte hinein hundertfältige Frucht bringen. Dann wird unsere Volksschule bleiben, was sie bisher gewesen, ein Bollwerk und eine Pflanzung des Christentums, wo aber auch zugleich die sicherste Gewähr für des Vaterlandes Ehre und Gedeihen geborgen ist. Erst dann können wir auch der vielen untergeordneten Fortschritte und Errungenschaften, die Brüssel aufwies, so recht von Herzen froh werden.

P. Saedler S. J.

Eine neue Richtung in der Nationalökonomie.

(Schluß.)

II.

5. Die Frage, ob die Nationalökonomie als Wissenschaft ihre Forschungen lediglich auf das „Sein“ beschränken müsse, oder ob sie es auch mit dem „Seinsollen“ zu tun habe, hängt, wie wir schon andeuteten, mit der weiteren Frage zusammen, ob und in welchem Sinne die Volkswirtschaftslehre als eine soziale Disziplin zu gelten hat.

Weder nach der politischen noch nach der ökonomischen Seite weist das Leben einer irgendwie staatlich geeinten Volksgemeinschaft in allen Epochen das gleiche Gepräge auf. Wer schon für die Zeit der geschlossenen Eigenwirtschaften, Familienwirtschaften, Fronhöfe, mit geringem Verkehr, bloß gelegentlichem Tausch, mit Rücksicht auf die noch schwachen Verkehrsfäden, die sich von Wirtschaft zu Wirtschaft ziehen, oder wegen der Leistungspflichten für den gemeinsamen Staat, wegen des von dorther allen zu teil werdenden Schutzes, gemeinsamer Kriegsbereitschaft gegen auswärtige Feinde, gemeinsamer Rechtsordnung usw. von einer „Volkswirtschaft“ sprechen und in der Versorgung des Volkes mit materiellen Gütern deren unmittelbare Aufgabe erblicken wollte, der wird zugleich zugeben dürfen, daß diese Volkswirtschaft einer älteren Wirtschaftsstufe eher noch als eine Summe von Einzelwirtschaften oder Stadtwirtschaften und mehr für die gedankenmäßige Zusammenfassung als Einheit sich darstellt. Ganz anders auf der Stufe höher entwickelter Verkehrswirtschaft, mit welcher heute die Nationalökonomie als selbständige Wissenschaft sich beschäftigt. Da ist die Volkswirtschaft unzweideutig und klar wahre Sozialökonomie geworden, ein Bestandteil des Gesellschaftslebens staatlich geeinter Volksgemeinschaft; da ist sie eine reale, sozialökonomische, durch Verkehr, Sitte, Recht, Sozialzweck verbundene Einheit, wie die staatlich geeinte Volksgemeinschaft durch Zweck und Autorität in wirklicher politischer Einheit verbunden ist; da ist sie eine organische Einheit, der sich alle Einzelwirtschaften und Spezialverbände einordnen müssen, ein Zusammenwirken vieler und verschiedener Organe, so zwar, daß die Berufstätigkeit der wirtschaftlichen Stände den Charakter

sozialer Funktionen an sich trägt. Da ist sie endlich eine moralisch-organische Einheit, keine physisch-organische, weil die Einzelwirtschaft und der Spezialverband dem Ganzen gegenüber nicht bloß Teil, nicht bloß Glied ist, sich nicht in der Gemeinschaft völlig verliert, vielmehr aller Freiheit und Selbständigkeit sich erfreut, die nötig ist, um die eigenen Zwecke, unter Mithilfe der großen sozialen Arbeitsgemeinschaft, mit eigenen Kräften zu verwirklichen; genau so, wie auch der einzelne Mensch innerhalb der staatlichen Gesellschaft, indem er dem Ganzen dient, doch nicht zum bloßen Mittel wird, den absoluten Wert der menschlichen Persönlichkeit bewahrt und als Selbstzweck zur gebührenden Geltung kommt.

Ist aber die Volkswirtschaft, bei ihrer heutigen verkehrswirtschaftlichen Ausbildung, in ausgesprochenster Weise Teil des Gesellschaftslebens einer staatlich geeinten Volksgemeinschaft, so gewinnt der Zweck dieses Gesellschaftslebens der staatlichen Volksgemeinschaft maßgebende Bedeutung für die Volkswirtschaft und den volkswirtschaftlichen Lebensprozeß, wie auch insbesondere jene, in der Natur begründete, durch die geschichtliche Entwicklung in dieser oder jener Form ausgestaltete Vielheit der sozialen Stufen und Gliederungen durch die Teleologie des staatlich gesellschaftlichen Lebens zu einer harmonischen, moralisch-organischen Einheit verbunden wird. Die Versorgung des gesamten Volkes mit allen materiellen Gütern, deren es, der erreichten Kulturhöhe entsprechend, zur Befriedigung seiner Bedürfnisse benötigt, die Güterbeschaffung wie die Güterverteilung, erscheinen hier als gesellschaftliche Vorgänge. Von dem gesellschaftlichen Gesichtspunkte aus, der hierbei über dem technischen (das „Wie" der Güterbeschaffung betreffenden) und über dem ökonomischen Gesichtspunkte privatwirtschaftlicher Rentabilität steht, erhebt sich, wie Lexis[1] sagt, „die Frage nach der Ordnung der gesellschaftlichen Beziehungen, die durch das Bedürfnis nach wirtschaftlichen Gütern entstanden sind". Der Zweck aber, der die Gesellschaftsordnung der staatlich geeinten Volksgemeinschaft beherrscht, er ist es, der zugleich die höchste teleologische Norm für die Ordnung des volkswirtschaftlichen Lebensprozesses als eines gesellschaftlichen Prozesses bildet.

Von diesem sozialökonomischen Gesichtspunkte aus erfaßt der Staatsmann wie der Volkswirt den volkswirtschaftlichen Lebensprozeß, erscheint die Volkswirtschaftslehre als eine sozial- und staatswissenschaftliche

[1] Allgemeine Volkswirtschaftslehre (1910) 2.

Disziplin. „Die politische Ökonomie, als ein Zweig der Wissenschaft eines Staatsmannes oder Gesetzgebers betrachtet", sagte schon Adam Smith[1], „verfolgt zwei verschiedene Ziele: erstens, wie dem Volke reichliches Einkommen oder Unterhalt zu verschaffen, oder, richtiger, wie dasselbe in stand zu setzen sei, sich selbst ein reichliches Einkommen oder Unterhalt zu verschaffen; und zweitens, wie dem Staat oder Gemeinwesen ein zur Bestreitung der öffentlichen Dienste hinreichendes Einkommen zu sichern sei." Dieser Gesichtspunkt ist wesentlich verschieden von dem privatwirtschaftlichen Gesichtspunkte, „welcher die Geschäftswelt in erster Linie interessiert", der „ihr die Einsichten zu gewähren im stande ist, nach denen sie begehrt und die sie braucht"[2]. Alles, was diesbezüglich, auch von der volkswirtschaftlichen Theorie und im Rahmen der Volkswirtschaftslehre, mit Recht gefordert werden darf, z. B. mit Rücksicht auf die Probleme der Preisbildung, der Einkommensverteilung, des Geldumlaufs, der periodischen Konjunkturschwankungen usw. kann in völlig ausreichendem Maße geboten werden, ohne daß die Volkswirtschaftslehre zu einer „Geschäftsnationalökonomie" wird. Anderseits muß doch auch gerade der „Geschäftswelt" gegenüber, die in der Nationalökonomie Belehrung sucht, der sozialökonomische Charakter der Volkswirtschaft mit voller Klarheit betont, die Volkswirtschaftslehre, wie bisher, ebenfalls an den speziellen Fachschulen — nicht bloß auf den Universitäten — als ein Zweig der Staatswissenschaften betrachtet und behandelt werden.

6. Erscheint nun der volkswirtschaftliche Prozeß als Bestandteil des gesellschaftlichen Lebensprozesses einer staatlich geeinten Volksgemeinschaft, empfängt demgemäß die Ordnung der gesellschaftlichen Beziehungen, die durch das Bedürfnis nach wirtschaftlichen Gütern unter den Menschen entstanden sind, ihr Maß und ihre höhere Bestimmung durch die Ordnung und darum durch den Zweck der staatlich geeinten Volksgemeinschaft, dann wird unsere Aufmerksamkeit sich notwendigerweise zunächst auf jenen die gesamte Gesellschaftsordnung beherrschenden Zweck der staatlichen Ge-

---

[1] Untersuchung über das Wesen und die Ursachen des Volkswohlstandes. Deutsch von F. Stöpel II (1878) 194. Damit ist nicht gesagt, daß nur Staatsmänner Nationalökonomie betreiben sollen. Lediglich der Gesichtspunkt wird hervorgehoben, unter welcher der wirtschaftliche Lebensprozeß Objekt wissenschaftlicher Forschung wird: der volkswirtschaftliche Gesichtspunkt im Unterschiede von dem privatwirtschaftlichen.

[2] L. Pohle, An die Mitarbeiter und Leser der Zeitschrift für Sozialwissenschaft. Neue Folge I (1910) 3.

sellschaft[1] richten müssen, wenn wir uns über Zweck und Ordnung der Volkswirtschaft ein wohlbegründetes Urteil bilden wollen.

Zweck des Staates, d. h. der staatlichen Gesellschaft, aber ist die öffentliche Wohlfahrt (salus publica), die Volkswohlfahrt, nicht als ein bloßer Summenbegriff, als die Summe befriedigter Individualinteressen (das größte Glück der größten Zahl), sondern als zuständlicher Inbegriff von Gütern, Bedingungen, Einrichtungen, Ordnungen, durch welchen dem Volke und den Gliedern des Volkes, mittels des Wirkens der geeinten und, dem Sozialzweck entsprechend, geregelten Kräfte der einzelnen, der gesellschaftlichen und politischen Faktoren die äußere Möglichkeit geboten, erhalten, erhöht wird, unter eigener Verantwortung, durch Selbstbetätigung, nach Maßgabe der eigenen Kräfte und Fähigkeiten, ihr Eigenwohl zu verwirklichen und zu behaupten. Man wird folgerichtig dann auch die tatsächliche allgemeine Wohlfahrt (prosperitas universalis) moralisch aller Volksglieder den letzten Zweck der staatlichen Gesellschaft nennen können, jene Wohlfahrt, die in ihrer konkreten Verwirklichung für den einzelnen zwar als ein unmittelbares Ergebnis der privaten Selbstbetätigung erscheint, zugleich aber doch auch als mittelbares Ziel und Produkt der in der öffentlichen Wohlfahrt gebotenen Mithilfe der individuellen, sozialen und politischen Kräfte der staatlich geeinten Volksgemeinschaft sich darstellt.

7. Wie nun die Volkswirtschaft nur einen Teil des gesellschaftlichen Lebensprozesses der Volksgemeinschaft ausmacht, so handelt es sich bei ihrer Aufgabe, ihrem Zweck, auch nur um einen Teil des Zwecks jener Volksgemeinschaft, und zwar bloß um die materielle Seite der öffentlichen Wohlfahrt, um den Zustand dauernder und gesicherter Verfügbarkeit einer entsprechend großen Fülle dem Volke, in entsprechendem Maße, erreichbarer materieller Güter, zu einer der erstiegenen Kulturhöhe genügenden Befriedigung seiner Bedürfnisse. Dieser Zustand der Versorgung des Volkes mit materiellen Gütern aber bleibt darum auch für die wissenschaftliche Behandlung als Teil betrachtet im lebendigen Zusammenhange mit dem Ganzen der nationalen Gesamtwohlfahrt. Denn wenn auch die Volkswirtschaft den Prozeß der Güterversorgung (Güter-

[1] Der Ausdruck „Staat" wird hier vorerst lediglich auf die staatliche Gesellschaft, nicht auf die Staatsgewalt bezogen; von dem Zweck der staatlichen Gesellschaft, nicht von den Aufgaben der Staatsgewalt ist hier unmittelbar die Rede.

beschaffung und Güterverteilung) zum unmittelbaren Inhalt hat, so wird doch, wer sich mit ihr beschäftigt, über der Beteiligung des Volkes an der materiellen Güterwelt, die Güter höherer Ordnung, die edleren Lebenszwecke des Menschen, die volle menschliche Würde, das allseitige Gedeihen der Individuen, Familien, des ganzen Volkes mit seinem Staate, nicht außer acht lassen, ohne sie ex officio behandeln zu müssen, den wirtschaftlichen Fortschritt nicht auf Kosten des Fortschrittes wahrer Menschen- und Volkskultur erstreben und befördern dürfen.

Was wir hier als Aufgabe der Volkswirtschaft in ihrer heutigen Entwicklung, nach wohlbegründeter sozialökonomischer Auffassung, bezeichnet haben, ist kein bloßes Ideal und noch weniger eine Utopie, ebensowenig wie der Gesamtzweck der staatlich geeinten Volksgemeinschaft subjektives Ideal oder gar Utopie ist, und ebensowenig wie die Bedürfnisbefriedigung als Zweck der Wirtschaft schlechthin dem Reich subjektiv-persönlicher Ideale angehört. Es handelt sich dabei vielmehr um etwas sehr Reales, das freilich im Geiste der Menschen, je nach der individuellen Eigenart, bei verschiedenen Subjekten eine besondere ideale Färbung gewinnen kann. Darum aber verflüchtigt sich jener Zweck doch noch keineswegs in das Reich rein subjektiver Ideale, behält vielmehr seinen durchaus objektiven, realen Wert, bleibt im Bereich objektiver, der Vernunfterkenntnis zugänglicher Wahrheit, ist wissenschaftlicher Begründung fähig, weshalb denn diesbezüglich auch eine weitgehende Einigung der Ansichten erzielt werden könnte, sofern man eben wieder einmal mit etwas philosophischem Denken sich vertraut machen wollte.

Nun hat ja Werner Sombart[1] auf der Wiener Tagung des Vereins für Sozialpolitik sehr skeptisch gefragt: „Was ist Wohlstand? Können wir uns darüber einigen? Können wir uns darüber irgendwie verständigen?" Und um die Unmöglichkeit der Einigung zu erweisen, führte er einzelne Gruppen von Gütern und von Güterproduktion auf: „Fangen wir mal an" — sagte er: „Zum Wohlstand gehört die Ernährung. Darüber ist eine gewisse Einigung möglich. Alle Nahrungsmittelproduktionen sind Produktionen von Wohlstand, könnte man sagen. Aber auch Weinbergsproduktion? Da wird der Antialkoholiker sagen: Nein, Weinberge sind keine produktiven Anlagen in diesem Sinne, während wir in der überwiegenden Mehrzahl sie vielleicht für außerordentlich produktiv . . . halten."

---

[1] Verhandlungen des Vereins für Sozialpolitik 568 f.

Wird ferner das Bauen von Mietskasernen den Wohlstand fördern, oder der Bau einer Kirche: „Der gläubige Mann wird natürlich sagen: Gewiß, das gehört dazu, mindestens so wie die Mehlsuppe, die wir essen, und der Atheist wird sagen: Es ist eine Schande, daß schon wieder eine Kirche gebaut wird, das Geld für so unproduktive Ausgaben zu verzetteln" usw. usw.

Freilich entscheidet die subjektive Wertung, sobald man vom Standpunkte des Individuums aus die Frage auf einzelne Bestandteile, Güter, Gütergruppen richtet. Aber verlieren denn die Begriffe Reichtum und Armut darum ihren objektiven Wert, weil vielleicht darüber keine Einigung erzielt werden kann, ob eine Prise Tabak oder gar der Besitz einer Zipfelmütze zum „Reichtum" gehört? Es geht denn doch nicht an, wie von Zwiedineck-Südenhorst[1] sehr richtig bemerkt, „daß wir schlechthin einen Begriff eliminieren, aus der Wissenschaft herausstreichen, einen Begriff, nach dem das reale Leben geradezu schreit". Und das ist der Begriff Wohlstand, Volkswohlstand, ein Begriff, der innerhalb der Nationalökonomie, zunächst nicht in dem rein subjektiver Bewertung leichter zugänglichen Sinne privatwirtschaftlicher Wohlfahrt des Einzelsubjekts (Sombarts „Mehlsuppe"!), sondern als sozialer Zustand „öffentlicher" Wohlfahrt[2] in Betracht kommt. Mag auch in dieser Beschränkung der Begriff „Volkswohlfahrt" ein schwieriger Begriff bleiben, mag er durch häufigen Mißbrauch in etwa an Kredit verloren haben, mag es oft leichter erscheinen, zu bestimmen, welche sozialen und wirtschaftlichen Zustände diesem Begriffe widersprechen, als die Elemente positiv festzustellen, die dazu gehören — ein bloßes Schlagwort des common sense ist der Begriff Volkswohlfahrt darum noch keineswegs, und er wird auch nicht so bald durch andere Formulierungen eines sozialökonomischen „Optimums" verdrängt werden. Im Gegenteil ist und bleibt er auch in Zukunft unseres Erachtens der wichtigste Grundbegriff der politischen Wissenschaften überhaupt und ganz speziell der Nationalökonomie.

8. Hat nun die Volkswirtschaft, als sozialökonomische, moralisch-organische Einheit aufgefaßt, ihre Aufgabe in der Verwirklichung der materiellen Volkswohlfahrt, so ist es zweifellos klar, daß eine objektive, vollständige, wissenschaftliche Behandlung der Volkswirtschaft, daß die Volkswirtschafts-

[1] Verhandlungen des Vereins für Sozialpolitik 585.

[2] Zur „Volkswirtschaft" gehören die Einzelwirtschaften, aber die Volkswirtschaftslehre hat es nicht unmittelbar mit der Wohlfahrt der Einzelwirtschaft, sondern mit der öffentlichen Wohlfahrt zu tun.

lehre jene Aufgabe nicht unberücksichtigt lassen kann. Ja dieser Zweck bildet sogar das Grundproblem der Volkswirtschaftslehre, von dem man bei logisch korrektem, systematischem Aufbau dieser Wissenschaft auszugehen hat.

Aber, so wendet man ein, das führt uns ja schon von vornherein ins „Seinsollen“ hinein. Wo bleibt da die reinliche Scheidung zwischen „Sein“ und „Seinsollen“, die im Interesse der Wissenschaft zu fordern ist?

Man möge immerhin scheiden, doch richtig scheiden![1] Neben der Wirtschaftsbeschreibung und Wirtschaftsgeschichte[2], die sich mit dem bloßen „Sein“ und „Geschehen“ beschäftigen, bedarf es noch einer zentralen, allgemeinen volkswirtschaftlichen Theorie, an welche sich dann die besondere Wirtschaftspolitik anschließt. Jene volkswirtschaftliche Theorie aber wird eine Inquiry into the nature and causes of the wealth of nations sein[3], Wesen und Verwirklichung der materiellen Volkswohlfahrt erforschen und darstellen. In der ganzen Entwicklung seiner wissenschaftlichen Forschung bleibt der Nationalökonom auch nach dieser Auffassung selbstverständlich an die Beachtung der tatsächlichen Verhältnisse, der natürlichen und der geschichtlichen Zusammenhänge, an Wirtschaftskunde, Wirtschaftsgeschichte, Statistik gebunden. Aber seine Forschung beschränkt sich nicht darauf. Indem der Nationalökonom bei allen Untersuchungen seinen Blick auf den Zweck der Volkswirtschaft richtet, erfaßt er das Wirtschaftsleben in seiner sozialen Universalität und Dauer, das Ineinandergreifen der Einzelgebiete und Sonderwirtschaften unter der Rücksicht der gesicherten, allen gemeinsamen Wohlfahrt des Volkes.

Und eben darum gehört die Lehre vom Zwecke der Volkswirtschaft, wir wiederholen es, an die Spitze der Volkswirtschaftslehre, weil das Maßsetzende vor dem Gemessenen, der Zweck vor den auf ihn hingeordneten Mitteln und vor der ihn verwirklichenden Gestaltung steht.

„Schon die Forderung, die Wissenschaft soll dies oder dies, beweist übrigens schlagend“, sagt Rudolf Goldscheid[4], „daß man in der Wissenschaft

---

[1] Vgl. Philippovich, Grundriß der politischen Ökonomie I[8] 37.

[2] Beachtenswert ist die Forderung nach einer Verselbständigung der Wirtschaftsgeschichte, wie G. Brodnitz (Die Zukunft der Wirtschaftsgeschichte, in Conrads Jahrbücher XL [1910] 145 ff) sie erhebt; die heutige Belastung der nationalökonomischen Vorlesungen und Lehrbücher mit geschichtlichem Material erschwere nicht wenig den systematischen Aus- und Aufbau der Volkswirtschaftslehre.

[3] Eine Untersuchung über Wesen und Ursachen des Volkswohlstandes — Titel des Hauptwerkes von A. Smith.

[4] Verhandlungen des Vereins für Sozialpolitik 595 ff.

aus rein wissenschaftlichen Gründen das Soll immer wieder einführen muß.... Was geschieht, wenn neben der rein deskriptiven und kausalen Beschreibung des Seienden das Seinsollende nicht anerkannt wird, das zeigt sich am deutlichsten daran, daß sich dann das Seinsollende durch eine Hintertüre gleichsam einschleicht, wodurch die Schlagworte der Straße zu den letzten Direktiven der Volkswirtschaft werden. Wir müssen wissen, an welchen Wertvoraussetzungen wir uns orientieren, wenn wir den Ökonomiebegriff gebrauchen, der letzten Endes ein Wertbegriff ist. Eine Wissenschaft auf ungeprüften Voraussetzungen aufbauen, zieht immer die schwersten Gefahren nach sich.... Fehlt die exakte Feststellung der Aufgaben, welche die gesellschaftliche Wirtschaft zu erfüllen hat, so tappen wir ebenso im Dunkeln, wie wenn die Kausalbeziehungen des Wirtschaftsmechanismus nicht mit voller Exaktheit herausgearbeitet werden.... Die Wirtschaftswissenschaft beraubt sich aller Wirkung ins Große, wenn sie in der Beschreibung des Gegebenen ihr Alpha und Omega erblickt. Das wäre gerade so, wie wenn man unter Haushaltungskunde nur die Beschreibung und die Kausalerklärung eines bestimmten zerrütteten Haushalts verstehen wollte, unter Leugnung der Tatsache, daß Haushaltungskunde zwar nicht nur, aber zugleich, die Lehre vom richtigen Haushalt bedeutet. Den Begriff des Optimum können wir in keiner Wissenschaft entbehren, die vom Menschen handelt. Und dann noch eins: Die ganze Welt berstet von Tatsachen, auf jeden einzelnen Forscher kommt eine Milliarde von Problemen, wie sollen wir wissen, welche Tatsachen zu untersuchen am dringendsten ist, wenn wir uns nicht klar zu machen streben, was endlich und schließlich die Wissenschaft eigentlich will, der wir unsere Arbeit widmen. Rein vom Standpunkte des Forschens sind die Einwirkungen der atmosphärischen Veränderungen auf die Hühneraugen etwa ebenso ein wissenschaftliches Problem, wie irgend welche andern Kausalbeziehungen. Nur auf Grund der Ziele der Wissenschaft läßt sich entscheiden, ob es sich irgendwo nur um eine wissenschaftliche Spielerei oder um eine große Entdeckertat handelt. Schon alle Beschreibung ist Auswahl aus einer Unendlichkeit von Beziehungen. Die Auswahl aber wird auf Grund allgemeiner Wertvoraussetzungen vollzogen. Ermessen Sie daraus, auf welche Abwege die Wissenschaft geraten muß, wenn sie sich ungeprüfter Wertvoraussetzungen bedient. Und zwar hat jede Wissenschaft ihre Wertvoraussetzungen gemäß ihrer spezifischen Situation zu prüfen. Man hat einmal scherzhaft den Vorschlag gemacht: die Forscher sollen aufhören, sich die Köpfe zu zerbrechen,

statt dessen führe man sämtliche Permutationen und Kombinationen, die mit dem Alphabet möglich sind, durch und lege sie in Büchern nieder, dann habe man alle künftigen Entdeckungen vorweggenommen, ohne alle schöpferische Arbeit. Aber die Bücher, die da herauskommen würden, wären von solcher Anzahl, daß sie schwerer würden als unsere Erdkugel. Genau so ist es mit dem Postulat des bloßen Tatsachensammelns. Nur durch richtige Auswahl der Tatsachen können wir der Unendlichkeit der Probleme Herr werden. Um aber zu einer solchen in der Wirtschaftswissenschaft fähig zu sein, brauchen wir als Fackel der deskriptiv-kausalen die normative Ökonomie, Ursachen und Zweckforschung bedingen sich gegenseitig. Zwecke ohne Ursachen sind blind, Ursachen ohne Zwecke sind tot." Wenn aber Goldscheid den Begriff der Volkswohlfahrt seiner „Verschwommenheit" wegen in unserer Frage für weniger brauchbar hält, so dürften unseres Erachtens bei einer gründlichen Zweckforschung die etwa noch vorhandenen Unbestimmtheiten allmählich überwunden werden und der Begriff einen zwar immer noch allgemeinen, aber genügend klar umschriebenen Inhalt gewinnen können. Hat ja Goldscheid selbst hier schon einen löblichen Anfang gemacht durch seine scharfe Hervorhebung der Menschenökonomie neben der Güterökonomie, indem er Verhältnisse, „wo die schauderhafteste Vergeudung an Menschenleben, menschlicher Gesundheit und physischer wie seelischer Arbeitskraft betrieben wird", in schroffen Gegensatz stellte zu jeder wahren Ökonomie.

Es ist ferner nicht der Umstand, daß ein wissenschaftlich begründetes Werturteil über so mancherlei Fragen (z. B. Freihandel und Schutzzoll) überhaupt unmöglich sei, was heute den Glauben an die nationalökonomische Wissenschaft in weiten Kreisen erschüttert hat, sondern weit eher die Art und Weise, wie vielfach über solche Fragen diskutiert wurde, *ohne klares Urteil über die Aufgaben der Volkswirtschaft und das Wesen des Volkswohlstandes.*

„Alle volkswirtschaftlichen Untersuchungen", sagt Philippovich in seinem schriftlichen Referate über die Produktivität der Volkswirtschaft[1], „alle volkswirtschaftlichen Untersuchungen sind am letzten Ende dem Ziele untergeordnet, festzustellen, in welchem Maße der Volkswohlstand durch die betrachteten Einzeltatsachen gefördert wird. Es ist eine Täuschung, wenn man glaubt, die Beschränkung der theoretischen Forschung auf das, was

[1] Verhandlungen des Vereins für Sozialpolitik 358.

ist, mache frei von den Vorstellungen von dem, was sein soll. Wir wollen zur Erkenntnis der wirtschaftlichen Zusammenhänge vordringen, um zu wissen, warum der bestehende Zustand der Güterversorgung so ist, wie er ist, und um die Bedingungen seiner Änderung kennen zu lernen. Wir wählen die Objekte unserer Wissenschaft nicht planlos, sondern mit Rücksicht auf den Zweck, dem sie dienen, und als der letzte Zweck der Wirtschaft ergibt sich uns der ‚Volkswohlstand'. Alle kritischen Betrachtungen gegebener volkswirtschaftlicher Zustände, betreffen sie nun die Organisation der Produktion oder die Formen des Verkehrs oder das System der Verteilung, messen deren Wert an irgend einer Vorstellung vom Volkswohlstand, alle Untersuchungen ihrer Entwicklung weisen die Veränderungen auf, die sie an diesem Wohlstand hervorrufen. Mit Recht hat daher in jüngster Zeit Pesch in seiner Allgemeinen Volkswirtschaftslehre[1] das Wesen und die Grundlagen des Volkswohlstandes in den Vordergrund der Darstellung gerückt. Die Volkswirtschaft als Mittel, den Volkswohlstand zu erreichen oder, wenn wir diese Fähigkeit als Produktivität bezeichnen, die Produktivität der Volkswirtschaft ist das eigentliche Objekt unserer Wissenschaft. Unbewußt liegt dieser Gedanke allen unsern Erörterungen zu Grunde. Ihn klar auszusprechen und an die Spitze zu stellen, böte mannigfache Vorteile."

Kurz: die Nationalökonomie ist Wohlfahrtswissenschaft, nicht bloße Güterlehre. Die materielle Wohlfahrt aber, die den Gegenstand ihrer Forschung bildet, wird von dem Nationalökonomen nicht anders aufgefaßt denn als ein Bestandteil menschlicher, gesellschaftlicher, nationaler Wohlfahrt.

9. Stellen wir ein Ziel der Volkswirtschaft auf, ziehen wir das „Seinsollen" in die Aufgabe der Volkswirtschaftslehre ein, reizen und verleiten wir da nicht den Nationalökonomen, praktische Ratschläge zu erteilen, die Wissenschaft, die doch nur auf Erkenntnis der Wahrheit gerichtet ist, mit der Politik zu vermengen? Machen wir da nicht die Volkswirtschaftslehre zu einer anmaßenden normativen Wissenschaft?

Solche Bedenken sind nicht gerade neu. J. B. Say[2] war einer der ersten, der verkündete, die Wissenschaft habe seit Adam Smith deshalb viel

---

[1] Bd II, Kap. 2, §§ 1—4 u. Kap. 3, §§ 1—4, S. 229 ff 312 ff.

[2] Vgl. Say, Cours compl. d'écon. pol. II[2] (1840) 556: „Celui qui connaît comment les faits s'enchainent, s'il dit: ‚Faites ainsi: ne faites pas ainsi' parle dans le sens de sa volonté: celui qui se borne à dire: Si vous faites

gewonnen, weil sie nicht mehr Befehle gebe, sondern nur Aussagen über den Zusammenhang der Dinge mache. „Mit dieser Forderung", sagt Otto Neurath[1], „wurden die Merkantilisten, sowie die Physiokraten in Acht und Bann getan, — bis schlaue Köpfe in Smith und Say nachschlugen und auch bei ihnen auf Stellen stießen, in denen sie mit großer Wärme und Energie Ratschläge erteilten." Die Nationalökonomie ist eben keine spekulative Wissenschaft und keine Naturwissenschaft, sondern eine praktische Wissenschaft. Die Astronomie erforscht die wunderbare, physisch notwendige Ordnung der Sternenwelt, die nicht vom Menschengeist erfunden, nicht durch Menschenwillen begründet, bewahrt, geändert wird. Der Astronom wird darum auch über die Bewegung der Sterne keine Werturteile fällen, für dieselbe keine Ratschläge erteilen, kein Seinsollen lehren wollen. Anders verhält es sich mit dem Gegenstande der Nationalökonomie. Hier handelt es sich um menschliches Tun und Streben, das, auch in seiner gesellschaftlichen Erscheinung, menschlichen Zwecken dient, seine Ordnung eben dadurch erhält, daß es sich den Zwecken anpaßt, wie es auch gemäß dieser Anpassung seinem Werte nach beurteilt wird.

Selbstverständlich ist und bleibt Aufgabe der nationalökonomischen Wissenschaft: Die Erfassung, Feststellung, Begründung der Wahrheit. Zu dieser Wahrheit aber gehört nun gerade für unser Gebiet, neben und über dem inneren Zusammenhang und den Wechselwirkungen der wirtschaftlichen „Erscheinungen", auch und vor allem das Ziel der Volkswirtschaft, in seiner Verwirklichung als einheitlicher, in sich zusammenhängender und kontinuierlicher Prozeß des Gesellschaftslebens einer staatlich geeinten Volkswirtschaft. Die theoretische Ergründung und Darlegung jenes Zieles ist noch keine Politik, in sich auch noch kein Werturteil; aber sie befähigt zu Werturteilen, befähigt zur Politik. Die Politik setzt die Erkenntnis jenes Zieles notwendig voraus und empfängt das genauere Verständnis des allgemeinen Zieles staatlicher Wirtschaftspolitik von der nationalökonomischen Theorie: „Erst dann kann man über die beste Wirtschaftspolitik für ein Land diskutieren", sagt ja auch Ludwig

ainsi, voilà quel sera le résultat de votre action, ne déclare que la volonté de la nature des choses, et il en a toute l'autorité." Auch in bedingter Form werden Ratschläge erteilt. Es kommt ferner hier gerade auf das „Resultat" der Handlung an, ob dasselbe lediglich den privatwirtschaftlichen Vorteil betrifft oder die Wohlfahrt des Volkes usw.

[1] Zur Theorie der Sozialwissenschaften (Schmollers Jahrbuch XXXIV [1910] 60).

Pohle[1], „wenn man sich vorher über das allgemeine Ziel der Wirtschaftspolitik verständigt hat." Ist das allgemeine Ziel der Wirtschaftspolitik, dem sich das politische Ziel des konkreten Einzelfalles ein- und unterzuordnen hat, erkannt, ist eine hinreichend klare theoretische Einsicht in das Wesen und die Ursachen des Volkswohlstandes gewonnen, dann, aber auch dann erst, verfügt man über einen festen Stützpunkt, von wo aus die praktische Politik die rechten Mittel wählen kann, um in den jeweilig gegebenen, veränderlichen Umständen und Verhältnissen die materielle Volkswohlfahrt zu verwirklichen[2]. Sie befähigt zu richtigen Werturteilen und zu gesunder Wirtschaftspolitik besonders dadurch, daß sie den Blick stets auf das Ganze lenkt, und darum vor den Einseitigkeiten des privaten Interessen- und Interessentenstandpunkts, vor dem offenen oder latenten Dienste der Interessen- und Geschäftspolitik besonderer Kreise und Gruppen bewahrt, welche nur zu leicht die Volkswirtschaft ihren privatwirtschaftlichen Zwecken unterwerfen, in ihr lediglich die Quelle der eigenen Wohlfahrt erblicken, und vielleicht auch von der Volkswirtschaftslehre vor allem jene Belehrung erwarten möchten, die in ihrem Geschäftsleben ihren Sonderbestrebungen verwertbar ist[3].

Insofern aber der Nationalökonom, auf Grund seiner theoretischen Feststellungen über die Aufgaben der Volkswirtschaft, über die natürlichen und tatsächlichen Zusammenhänge und Kausalitäten im nationalen Wirtschaftsleben, über die Erfahrungen, die mit staatlichen und gesellschaftlichen Maßregeln wirtschaftspolitischer Art bereits gemacht wurden usw., auch selbst zu Ratschlägen für die Zukunft hervorragend befähigt erscheint, hat man bisher gemeiniglich der allgemeinen theoretischen Nationalökonomie einen besondern Teil als Volkswirtschaftspolitik an die Seite stellen zu dürfen oder zu müssen geglaubt. Wurde damit der Boden der wissen-

---

[1] Politik und Nationalökonomie (Zeitschrift für Sozialwissenschaft. Neue Folge I [1910] 215). [2] Flesch, Soziale Praxis XIX (1909/10) 26.

[3] Die Privatwirtschaften kommen für die Volkswirtschaftslehre nur in ihrer Beziehung zur Volkswirtschaft und zur öffentlichen Wohlfahrt in Betracht. Die Volkswirtschaftslehre ist aber durchaus nicht die „ökonomische Beraterin" der Privatwirtschaften für deren inneren Betrieb und speziell für die Ausnützung der volkswirtschaftlichen Bedingungen und Verhältnisse im Dienste privatwirtschaftlicher Ziele. Wenn vielleicht in letzterer Hinsicht der berechtigte Wunsch besserer Informationen der Geschäftswelt sich geltend machen sollte, so müßte eben für die Erfüllung desselben auf weitere Ausbildung der Privatwirtschaftslehre hingewiesen werden.

schaftlichen Nationalökonomie verlassen? Und gibt es denn nicht auch eine wissenschaftliche Behandlung der Politik, wirtschaftspolitischer Fragen?

In seinem neuesten Werke, welches die „Allgemeine Volkswirtschaftslehre" behandelt, bemerkt diesbezüglich Wilhelm Lexis[1]: „Als politische Wissenschaft ist die Volkswirtschaftslehre berufen, über wirtschafts- und sozialpolitische Maßregeln zu urteilen, gewisse als nützlich zu empfehlen, von andern warnend abzuraten. Diese Urteile sind zu gründen auf die objektivere Verwertung der wissenschaftlichen Erfahrungen, unabhängig von dem Einfluß der sich durchkreuzenden Einzelinteressen. Mit voller Sicherheit können sie allerdings selten abgegeben werden, weil das Verhältnis von Ursache und Wirkung in den beobachteten Tatsachen häufig nicht genau erkannt werden kann. So ist es z. B. nicht möglich, den Einfluß einer Zolländerung auf die Warenpreise mit Bestimmtheit festzustellen. Auch sind die Vertreter der Wissenschaft häufig selbst nicht frei von unbewußten subjektiven Vorurteilen. Prinzipiell aber darf der leitende Gedanke für die Wissenschaft nur der eine sein: möglichst wirksame Förderung des allgemeinen Wohles[2]. Freilich besteht nicht immer Einstimmigkeit über das, was in einem gegebenen Falle als das wahre Interesse der Gesamtheit anzusehen sei. Es können sich daher auch wissenschaftliche Parteien über solche Fragen in gutem Glauben widersprechen. Unbedingt aber ist es geboten, daß die Wissenschaft sich frei halte von dem Einflusse von Interessentengruppen, die ihre Sache auch unter wissenschaftlicher Flagge geführt sehen möchten. Tatsächlich steht ja die Wirtschaftspolitik in allen Staaten überwiegend unter der Herrschaft von Parteien mit wirtschaftlichen Sonderinteressen. Ist eine allein nicht mächtig genug, um selbständig ihren Willen durchzusetzen, so verbindet sie sich mit einer andern zu einer gemeinschaftlichen Taktik. Die Wissenschaft muß sich unter solchen Umständen begnügen, zu lehren, was ‚sein sollte', und ihre Lehre wird auf die Dauer doch nicht ohne Wirkung bleiben, namentlich, wenn es sich um sozialpolitische Fragen handelt, die nicht nur eine wirtschaftliche, sondern auch eine ethische Bedeutung haben."

---

[1] Allgemeine Volkswirtschaftslehre 26.

[2] Der Lehrstuhl darf nicht zur „Tribüne" werden (Karl Bücher), die Nationalökonomie nicht zur „Volksversammlungs-Nationalökonomie", aber auch nicht zur „Geschäfts-Nationalökonomie". Sie ist und bleibt, wie oben ausgeführt wurde, Sozialökonomie, politische Ökonomie, Bestandteil der Staatswissenschaften.

10. Wir haben bisher mit Vorbedacht nicht von dem Einfluß der „Weltanschauung“ auf die wissenschaftliche Erkenntnis gesprochen, in dem wir uns der Hoffnung hingeben, daß eine Verständigung über Aufgabe, Gegenstand, Methode der Volkswirtschaftslehre auch unter Leuten von verschiedener Weltanschauung nicht gänzlich ausgeschlossen sei. Zu einer unmöglichen „Voraussetzungslosigkeit“ bekennen wir uns allerdings nicht. Ad. Wagner sagte einmal seinen Zuhörern: „Meine Herren, die Wissenschaft soll voraussetzungslos sein!“ Als dann das Publikum die durch diese Worte geweckte Begeisterung hinreichend ausgetrampelt hatte, fügte der gefeierte Lehrer ironisch lächelnd hinzu: „Aber, meine Herren, das bringt kein Mensch fertig“! Man fährt nicht so leicht aus seiner Haut! Es genügt, daß man nicht von unbewiesenen Voraussetzungen ausgeht. Die Weltanschauung ist aber durchaus nicht eine Sache des rein subjektiven Gefühls; sie kann sich sehr wohl einer objektiven, unanfechtbaren und darum auch den vorurteilsfreien Geist überzeugenden Begründung erfreuen. Wenn wir unserseits nun behaupten wollten, das treffe bei der christlichen Weltanschauung vollkommen zu, so würde man uns hierin von anderer Seite wohl widersprechen. Dennoch dürfte es nicht so leicht sein, den Einfluß der christlichen Weltanschauung auf die nationalökonomische Forschung und Wissenschaft als einen die Erkenntnis der objektiven Wahrheit hindernden zu erweisen. Und darauf kommt es doch zunächst in unserer Frage an. Wir möchten jedenfalls auf der wissenschaftlichen Wanderung von unserer christkatholischen Überzeugung, deren unerschütterliche wissenschaftliche Fundamentierung für uns außer Zweifel steht, nicht verlassen sein. Sie hindert uns keineswegs an einer streng objektiven Erfassung des volkswirtschaftlichen „Seins“. Indem sie uns aber nicht auf die Erkenntnis des bloßen Seins festnagelt und auch den Blick für die Probleme des „Seinsollens“ nicht trübt, glauben wir, den schwebenden Fragen weit vorurteilsfreier gegenüberzustehen, wenigstens als diejenigen Forscher, die bewußt oder unbewußt, durch den beengenden Einfluß einer einseitig positivistischen und naturwissenschaftlichen oder materialistischen Weltanschauung in ihrem Urteil befangen, an der vollen Erfassung der objektiven Wahrheit behindert sind.

Der christlich gläubige Nationalökonom weiß, daß für das ganze Gebiet des menschlichen Handelns das göttliche Sittengesetz in Geltung ist. Er wird es nicht als seine Aufgabe betrachten, Werturteile „ethischer“ Art zu fällen, aber auch nicht in Widerspruch treten wollen mit Anforderungen, die der Wille des höchsten Herrn der Welt an menschliches Tun und Streben

stellt. Er gerät nicht in ungebührliche Abhängigkeit von andern Wissenszweigen, sondern beugt sich als Forscher nur vor Gott, — wahrhaftig nicht zum Schaden seiner Wissenschaft! Wenn ferner die christlichen Moralphilosophen von einem „natürlichen Rechte" sprechen, das als wahres Recht dem geschichtlichen, positiven Rechte vorausgeht und voranleuchtet, das dem weltordnenden Willen des Allerhöchsten[1] entstammt, in der menschlichen Vernunft sich kundgibt, und die wesentlichsten Postulate sozialer Ordnung enthält, dann mag vielleicht mancher modern gebildeter Forscher ein geheimes Grauen empfinden, da ja in der Tat der Name „Naturrecht" durch schwere Verirrung in Mißkredit geraten ist. Das Naturrecht der christlichen Philosophie hat indes nichts zu tun mit dem Naturrecht der naturalistischen Sozialphilosophie[2], wo Macht und Recht, Macht der Natur und Recht im Sinne Spinozas usw. identisch erscheinen, — hat nichts zu tun mit einem willkürlich ersonnenen Naturzustandsrecht und Sozialkontrakte, mit dem Naturrecht der rationalistischen individualistischen Philosophie des 17. und 18. Jahrhunderts, das menschliche Erfindung, ein Werk menschlicher Vereinbarung ist, — überdies ein gar merkwürdiges Naturrecht ohne Verständnis der sozialen Welt, des sozialen Organismus, ohne sicheres Fundament der sozialen Autorität. Die christliche Philosophie hat sich von solchen Irrtümmern völlig frei erhalten. Was sie über natürliches Recht und soziale Ordnung lehrt, beruht auf objektiver Wahrheitserkenntnis, umfaßt die Postulate, welche auch die gesunde menschliche Vernunft an die soziale Ordnung stellen muß, ohne daß jene Postulate nun gerade als „kategorischer Imperativ" formuliert zu werden brauchen. Insofern ist eine umfassende Übereinstimmung wirklich vernünftig denkender Menschen im Hinblick auf den natürlichen Inhalt jener Postulate keineswegs ausgeschlossen, trotz aller Verschiedenheit der Weltanschauungen. So dürfte

[1] Die bloß historische Begründung des Rechtes sieht in den lebendig wirkenden Kräften der Volksseele die ewigen Bilder des Rechts, indes nicht überall in gleichem Sinne, bei Hegel, Savigny, Stahl, bei Lasson usw. Vgl. Goldschmied, Ethik des Gesamtwillens I (1902) 460.

[2] „In der national-kausalen Betrachtung wird das Naturrecht zum unbedingten Recht des Stärkeren, die dann Staatstheorien, wie die von Machiavelli, Hobbes, Spinoza zeitigt, und in der heutigen Zeit bei einer Reihe von Darwinisten, die sich lediglich am Kampf ums Dasein orientieren, zum Ausdruck kommt, und auch an Gobineau, Treitschke, Nietzsche, Chamberlain, um nur die bekanntesten zu nennen, energische Verfechter findet" (Goldscheid a. a. O. 460).

insbesondere die soziale Zwecklehre, die für unsere Nationalökonomie von so entscheidender Bedeutung ist, sich leicht als durchaus vernunftgemäß für die menschliche Einsicht erweisen, wenn man vielleicht auch — jede „metaphysische" Teleologie ablehnend — nicht mit dem christlichen Sozialphilosophen in dem Gesellschaftszwecke der staatlichen Gemeinschaft ein Seinsollen erkennt, das sich in letzter Linie auf die schöpferische Vernunft Gottes, auf die Lex aeterna zurückführt, somit nicht bloß für die menschliche Einsicht, sondern auch für den menschlichen Willen als objektiv gegebenes, in höherer Ordnung begründetes Gesetz sich darstellt. Damit will freilich nicht gesagt sein, man dürfe in unserer christlichen Auffassung von jedem einzelnen Staatsbürger erwarten und fordern, daß er den Zweck des Staates zum obersten Leitmotiv seines gesamten Strebens mache. Ebensowenig muß jedes einzelne Wirtschaftssubjekt die Erfüllung der Gesamtaufgabe des volkswirtschaftlichen Lebensprozesses zum subjektiven Beweggrund seines wirtschaftlichen Handelns wählen. Der einzelne wird regelmäßig das eigene Wohl im Auge haben. Indem er dieses in der rechten Weise verfolgt, dient er schon der öffentlichen Wohlfahrt, z. B. der Händler, der durch sein Geschäft zur Disponibilität jener Güterfülle beiträgt, die einen wesentlichen Bestandteil der materiellen Wohlfahrt ausmacht. Von den einzelnen wird im übrigen nur verlangt, daß sie die öffentliche Wohlfahrt nicht verletzen, daß sie sich dem unterwerfen und auch positiv das leisten, was die zur Durchsetzung des sozialen Zweckes unmittelbar verpflichtete Autorität und die gegebene Gesellschaftsordnung von ihnen fordert, daß sie auch ihren Mitbürgern gegenüber die Pflichten der Gerechtigkeit und Liebe erfüllen. Glücklich das Volk, in welchem jenes edle Bewußtsein sozialer Verantwortlichkeit selbst die einzelnen Bürger beherrscht und sie lehrt, das eigene Wohl nur in solcher Weise zu erstreben, daß damit zugleich das Wohl der andern Volksgenossen und der ganzen Gesellschaft bestehen kann! Schließlich sei noch auf den schönen Vorzug der christkatholischen Weltanschauung hingewiesen, daß sie in der idealen Persönlichkeit Jesu Christi, des Welterlösers, die edelste und höchste Verkörperung wahrer Humanität, reinster Menschenfreundlichkeit und Menschenliebe, uns vor Augen hält, dadurch unser Herz von dem kalten, engherzigen, harten, rücksichslosen Egoismus befreit, die Nöten und Bedürfnisse der Kleinen und Schwachen richtig würdigen, ja mitempfinden lehrt. Und wenn nun die Erinnerung an das hehre Bild des menschgewordenen Gottessohnes Geist und Gemüt des Nationalökonomen beeinflußt, wäre das ein Schaden für die wissen-

schaftliche Forschung? In einer Zeit, wo Haß und Bitterkeit so viele Herzen erfüllen, kann es nur segensreich wirken, wenn auch die Wissenschaft nicht teilnahmslos an den bedrückten und leidenden Brüdern vorübergeht[1]. Güte, Wohlwollen, Barmherzigkeit stehen der Wahrheit keineswegs feindlich gegenüber. Sie werden den Forscher, der sich mit menschlichen Verhältnissen, dem menschlichen Zusammenleben beschäftigt, nicht in Irrtum führen können, weil eben das höchste sittliche Ideal, Jesus Christus, zugleich die Wahrheit selbst ist: der Weg, die Wahrheit und das Leben! —

Noch ein kurzes Wort zum Schlusse. Es läßt sich nicht leugnen, daß, wie in der Jurisprudenz, so nun auch in der Volkswirtschaftslehre die üblich gewordene Belastung mit geschichtlichen und statistischen Details mehr und mehr ein Gefühl der Übersättigung[2] und das Verlangen nach theoretischer Durchdringung des Lehrstoffes, nach systematischem Ausbau der Wissenschaft hervorgerufen hat. Das soll keine Abdankung der historischen Forschung und der statistischen Tabellen bedeuten. Muß ja doch die Theorie ebenso positiv wie spekulativ fundamentiert sein. Als Ergänzung, eventuell Korrektur der theoretischen Forschung[3] behalten die geschichtlichen Ergebnisse dauernden, hohen Wert.

Wenn nun die neuesten Kontroversen auf wirtschaftswissenschaftlichem Gebiet schließlich dazu führen sollten, einer richtig verstandenen und systematisch durchgeführten volkswirtschaftlichen Theorie die Wege zu ebnen, dann würden sie für die Entwicklung der nationalökonomischen Wissenschaft von unschätzbarem Werte sein.

---

[1] Vgl. die schönen Worte Grabowskys in der Vorrede zu F. A. Langes Arbeiterfrage (1910) 5 f.

[2] Vgl. darüber Georg Brodnitz, Die Zukunft der Wirtschaftsgeschichte (Conrads Jahrbuch XL [1910] 145) mit Verweisung auf Wieland, Die historische und die kritische Methode in der Rechtswissenschaft 5, und auf Waentig in der Einführung zu seiner Sammlung sozialwissenschaftlicher Meister I III.

[3] Vgl. A. Voigt in den Schriften des deutschen volkswirtschaftlichen Verbandes II 316. Brodnitz a. a. O. 146 159 ff.

Heinrich Pesch S. J.

Professor Branca über den fossilen Menschen.

Wie steht es mit den paläontologischen Beweisen für die tierische Abstammung des Menschen? Diese Frage behandelte der aufsehenerregende Vortrag, welchen Geheimrat Professor Wilhelm Branca[1], Direktor des Geologisch-paläontologischen Instituts der Berliner Universität und einer unserer hervorragendsten deutschen Paläontologen, am 16. August 1901 auf dem V. Internationalen Zoologenkongreß zu Berlin hielt. Damals lautete seine Antwort auf jene Frage: Die Paläontologie kennt bisher keine tierischen Ahnen des Menschen!

Heute, fast zehn Jahre später, tritt Branca mit einer Schrift über dasselbe Thema an die Öffentlichkeit: Der Stand unserer Kenntnisse vom fossilen Menschen (Leipzig 1910). Hier faßt er die seitherigen neueren Forschungsergebnisse zusammen und unterzieht sie seinem Urteil. In einer „Richtigstellung" am Schlusse des Buches verwahrt er sich dann gegen die vorgeblich falsche Auslegung seines obenerwähnten Berliner Vortrages durch die „ultramontane" Presse, wendet sich sodann gegen die „Fanatiker der Kirche und der Monisten" und legt schließlich ein Glaubensbekenntnis ab, das auf einen dogmenlosen Theismus hinausläuft. Fürwahr eine hochinteressante Schrift, die um so mehr Berücksichtigung verdient, da der Verfasser auf seinem eigenen paläontologischen Fachgebiet eine rückhaltlose Wahrheitsliebe bekundet, die von jeder „Tendenz" sich freizuhalten sucht. Wir müssen hier auf die Brancasche Schrift auch deshalb näher eingehen, weil er in derselben behauptet, von „ultramontaner Seite" als Zeuge für eine Ansicht mißbraucht worden zu sein, die er niemals vertreten habe. Die kirchenfeindliche Presse hat diese Worte Brancas sofort aufgegriffen, um katholische Gelehrte der Unwahrhaftigkeit zu beschuldigen. Deshalb tut hier eine gründliche Aufklärung im Interesse der Wahrheit not. Damit sie um so allseitiger und unparteiischer ausfalle, möge sie folgende Teile umfassen, im Anschluß an Brancas eigene Ausführungen:

[1] Damals schrieb er sich Branco.

I. Branca über den fossilen Menschen 1901—1910.

Dies ist der Hauptinhalt seiner Schrift; er umfaßt achtzig von den hundertzwölf Seiten und kann deshalb hier nur kurz skizziert werden.

1901 war der Stand unserer paläontologischen Kenntnis über den Menschen nach Branca folgender (S. v):

„1. In ‚alter' Zeit[1] haben wir zwei Typen von Menschenschädeln: Der eine häufigere, schon ganz wie der unsere, also höher stehend. Der andere, damals noch seltene, mit den bekannten Eigenschaften des Neandertaler Schädels, also von niederer Bildung."

„2. Die bisherigen Angaben über Menschenknochen zweifellos tertiären Alters sind sämtlich mehr oder weniger fragwürdig."

„3. Das pliozäne Alter des Pithecanthropus, dessen Schädel sich eng an jenen inferioren Typus des diluvialen Menschen anschließt, ist so fraglich, daß wir von ihm als einem angeblich sichern tertiären Vorfahren des Menschen vorerst noch ganz absehen müssen."

„Seitdem ist bald ein Dezennium verflossen; und entsprechend dem allgemeinen Fortschritte unserer paläontologischen und geologischen Kenntnisse sind auch speziell die bezüglich des fossilen Menschen vorangeschritten. Aber das Ergebnis ist doch im großen und ganzen noch dasselbe geblieben wie 1901."[2]

1901 war das Ergebnis, kurz und klar ausgedrückt, folgendes: Die Paläontologie kennt bisher keine Ahnen des Menschen. „Ahnenlos, ein wahrer Homo novus, steht unsere Gattung plötzlich vor uns da in diluvialer Zeit." Diese Worte hatte Branca in seinem Vortrage damals auch gedruckt[3]. Wie steht es nun heute, 1910, hiermit? Wir wollen dies nach Brancas Schrift sorgfältig prüfen.

1. Unter den fossilen diluvialen Menschenschädeln, die seither in Europa gefunden worden sind, unterscheidet er (S. 4—24) drei Typen: einen niedern oder Neandertaltypus, einen höheren oder Cro-Magnontypus und endlich einen

---

[1] Hierunter verstand er nicht bloß das Diluvium, sondern auch das ältere Alluvium. Vgl. S. iv. [2] Ist im Original nicht gesperrt gedruckt.

[3] Verhandlungen des V. Internationalen Zoologenkongresses zu Berlin (1902) 237.

Zwittertypus, der Merkmale beider Formen in sich vereinigt. Von allen diesen drei Typen sind seit 1901 neue Funde zu verzeichnen.

Den Neandertalschädel selbst scheidet er aus der Reihe der sicher diluvialen Schädel aus, weil Rauff die Unsicherheit seiner Altersbestimmung endgültig nachgewiesen habe. Die Bezeichnung „Neandertaltypus" behält er jedoch für diese „inferioren" Schädel bei, als deren Hauptmerkmale er die fliehende Stirn und geringere Höhe des Schädeldaches ansieht, während ihm die vorspringenden Überaugenwülste, die Prognathie des Kiefers und der fehlende Kinnvorsprung nur als Nebenmerkmale gelten. Er macht jedoch mit Recht darauf aufmerksam, daß das Hirnvolumen bei niedrigen Langschädeln dieses Typus trotzdem dasselbe sein könne wie bei höheren Kurzschädeln des rezenten Typus. Als besondere „Menschenart" könne der Neandertaltypus nicht mehr gelten, seitdem Klaatsch ihr Vorkommen unter den heutigen Australiern nachgewiesen hat. Er bespricht sodann die neueren fossilen Schädel dieses Typus, von Krapina, Le Moustier, La Chapelle-aux-Saints, Mauer (Heidelberg) usw. Bei den Krapinaschädeln äußert er Zweifel darüber, ob sämtliche zehn Schädel „wirklich eine so fliehende Stirn und ein so niedriges Schädeldach gehabt haben, wie das dem Neandertaltypus entspricht" (S. 13). Bei dem Schädel von Le Moustier zeigt er, daß derselbe bei der Rekonstruktion „viel prognather geworden ist, als seiner Natur zukam" (S. 15), woraus eine allzu affenähnliche Schnauze sich ergab [1]. Bei dem Unterkiefer von Mauer (Homo heidelbergensis) [2] macht er (mit Oetteking und Gorjanović-Kramberger) darauf aufmerksam, daß eine ähnliche Massivität des Unterkiefers „sich heute noch bei lebenden Menschen (Eskimo) findet, ganz ebenso wie das bezüglich der fliehenden Stirn und der vorspringenden Augenbrauenbogen der Fall ist" (S. 20).

Neben diesen [3] Schädeln des niedern Typus ist aber auch eine Reihe höherer diluvialer Menschenschädel seit 1901 in Europa gefunden worden sowie solche des Zwittertypus (S. 7—12). Branca hält es sogar für möglich, daß in Europa die höhere Schädelform ebenso alt oder sogar noch älter sei als die niedere. Hierauf scheinen ihm nämlich der Schädel von Galley-Hill in England, mehrere Schädel von Grenelle bei Paris und der „große Mann" in der Kindergrotte von Mentone hinzuweisen, die sämtlich zum höheren Schädeltypus gehören.

Allerdings müssen wir hier beifügen, daß der letzte dieser drei Funde, welcher stratigraphisch sichergestellt ist, erst in das Aurignacien gehört, also in den Be-

---

[1] Vgl. hierüber auch Wasmann, Entwicklungstheorie und Monismus, Innsbruck 1910, 54. Der Schädel ist dreimal zu verschiedenen Zeiten mittels Plastilin zusammengesetzt worden (Branca S. 16). Daraus erklärt sich auch die Verschiedenheit der Abbildungen und Abgüsse.

[2] Werth verweist (Globus XCVI [1909] Nr 15 S. 229 ff) die betreffende Schicht in das Chelléen. Ebenso Obermaier (Mitteilungen der Anthropolog. Gesellschaft Wien XXXIX [1909] 213). Somit wäre auch dieser Kiefer nicht altdiluvial, sondern jünger als das mittlere Diluvium. Vgl. unten über das Alter des Chelléen.

[3] Und andern, die Branca nicht erwähnt, z. B. von La Ferrassie (1909) usw. Er beabsichtigte nicht, eine vollständige Übersicht der Funde zu geben.

ginn der jungpaläolithischen Zeit, und deshalb keinen Beweis dafür bietet, daß schon im älteren Paläolithicum der höhere Schädeltypus gleichzeitig mit dem niedern vertreten war. Die beiden ersteren Funde aber, die nach Rutot älter als das Chelléen sein und in die erste Hälfte des Quartär zurückreichen sollen, sind bezüglich ihrer Altersbestimmung nach der Ansicht kompetenter Eiszeitforscher sehr zweifelhaft. Nach Obermaier[1] gehen die ältesten zeitlich zuverlässigen Funde menschlicher Skelette überhaupt nicht unter das Chelléen zurück, und dieses wird von ihm, Boule und Wiegers[2] nicht in die vorletzte, sondern in die letzte Zwischeneiszeit gesetzt, so daß der altpaläolithische Mensch in Europa erst im letzten Drittel des Diluviums erscheint.

Aber Branca zeigt auch aus andern, vergleichend morphologischen Gründen, „daß sich eine ganze Anzahl von Schwierigkeiten ergibt gegenüber der Annahme, daß in **diluvialer** Zeit in **Europa** der höhere Schädeltypus sich aus dem niedern entwickelt habe"[3] (S. 50). Bezüglich der fossilen menschlichen Skelette macht er ferner (S. 7) folgende wichtige Bemerkung: „Nirgends aber hat man bisher fossil ein menschliches Skelett gefunden, das in den gegenseitigen Größenverhältnissen von Beinen und Armen an die Verhältnisse erinnert, die für die heutigen Menschenaffen so überaus kennzeichnend sind: sehr lange Arme, kurze Beine. Voll und ganz sind vielmehr die gefundenen fossilen Skelette in dieser Beziehung echt menschlich."

2. Einen tertiären Menschen kennen wir auch 1910 noch nicht. „Es bleibt sicher, daß wir Menschenknochen tertiären Alters bisher (in Europa) noch nicht gefunden haben. Auch für Nordamerika und Asien gilt das wohl" (S. VI). Die vorgeblich tertiären südamerikanischen Menschenfunde werden von Branca eigens behandelt (S. 24 ff). Gegen die Altersbestimmung derselben erheben sich jedoch schwere Bedenken, da die vorgeblich tertiären Pampasschichten Ameghinos wahrscheinlich diluvial sind (S. 25 30 rc.). Besonders eingehend bespricht er den Oberschenkel und den Halswirbel vom Monte Hermoso, die zur Aufstellung des Tetraprothomo argentinus geführt hatten (S. 30—42). Er äußert sich entschieden gegen die Zusammengehörigkeit jener beiden Fundstücke; denn sonst müßte jener „Vormensch" „eine Mißgeburt gewesen sein, wie sie abscheulicher für unsern Vorfahr kaum gedacht werden könnte" (S. 38). Wenn — so schließt Branca weiterhin — der betreffende Halswirbel wirklich vom Monte Hermoso stammt, und wenn die dortigen Ablagerungen wirklich pliozän (jungtertiär) sind, dann hätten wir den ersten bisher bekannten Menschen in Süd-

[1] Les formations glaciaires des Alpes et l'homme palaeolithique (L'Anthropologie XX [1909] 489—522).

[2] Die diluvialen Kulturstätten Norddeutschlands und ihre Beziehungen zum Alter des Löß (Prähistorische Zeitschrift I [1909] 1. Heft, S. 1—36).

[3] Sperrdruck usw. wie im Original. Ebenso auch bei allen folgenden, in Anführungszeichen gesetzten Zitaten aus Brancas Schrift.

amerika gefunden. Aber bis jene beiden „wenn" sich bestätigen, ist es „nach jeder Richtung hin unwahrscheinlich, daß der fossile Mensch in Südamerika entstanden sein sollte; und wenig wahrscheinlich, daß er in tertiärer Zeit dorthin von anderswoher eingewandert sein sollte" (S. 41).

Also zuverlässige tertiäre Menschenreste kennen wir bisher nicht. Ebensowenig kennen wir sichere Spuren eines Tertiärmenschen, wie Branca weiterhin (S. 65 ff) zeigt. Gegenüber der Rutotschen Eolithentheorie (S. 68 ff) verhält er sich abwartend. An einer andern Stelle (S. 4) nennt er die tertiären und altdiluvialen Eolithe „keine absichtlich geschlagenen Werkzeuge, aber fünf primitive Betätigungen verratend". Das heißt doch mit andern Worten nur: Jene Steine können als primitive Werkzeuge gedient haben, wenn es damals bereits Menschen oder menschenähnliche Wesen gab[1]; aber daß es solche damals bereits gegeben hat, kann aus ihnen nicht geschlossen werden, weil die Eolithen keine „absichtlich geschlagenen Werkzeuge" sind. Das Schlußergebnis des zweiten Punktes lautet also für 1910 noch wie für 1901: Die Paläontologie kennt bisher keinen Tertiärmenschen und keine Beweise für die Existenz eines solchen.

3. Bezüglich des Pithecanthropus, für dessen diluviales, zum Teil sogar mitteldiluviales Alter Martin, Volz, Elbert und Schuster eingetreten sind (S. 57), hält Branca heute noch größere Vorsicht geboten als 1901 „gegenüber solchen Spekulationen, welche den Pithecanthropus ohne weiteres als tertiären Ahn in die direkte Ahnenreihe des Menschen setzen wollen" (S. VII). „Wir müssen also, mindestens bis auf weiteres, von ihm absehen, wenn direkte tertiäre Vorfahren des Menschen namhaft gemacht werden. Wir haben ja zudem noch keinen Begriff davon, ob seine Arme noch affenhaft lang oder schon menschlich kurz waren" (S. 67). — Also mit dem Pithecanthropus als „Vorfahren" des Menschen ist einstweilen nichts zu machen[2].

In einem längeren Abschnitte (S. 50 ff) legt Branca die Gründe dar, welche „gegen die Möglichkeit der Abstammung des Menschen von solchen anthropomorphen Formen sprechen, wie es die heutigen Menschenaffen sind". Diese Gründe, die aus der vergleichenden Morphologie entnommen sind, sprechen ebenso gegen die direkte Abstammung des Menschen von noch lebenden wie von fossilen Anthropomorphen. „So ähnlich daher auch die Anthropomorphen dem Menschen sind, und so sehr es nach den Friedenthalschen Untersuchungen scheint, daß wir

[1] Wie unwahrscheinlich diese Annahme ist, geht aus der Existenz eozäner Eolithen hervor, die aus dem allerältesten Tertiär stammen. Vgl. H. Breuil, Sur la présence d'Eolithes à la base de l'Eocène parisien (L'Anthropologie XXI [1910] 385—408).

[2] Brancas eigene Hypothese über „Pithecanthropus als Bastard" (S. 74 ff) brauchen wir nicht weiter zu erörtern, zumal er ihr selber nur einen problematischen Wert zuschreibt.

mit ihnen sehr nahe blutsverwandt sein müssen[1]; und so sehr wir auch gezwungen (!) sind, unsere tertiären tierischen Vorfahren ganz ungefähr unter einem solchen Bilde uns vorzustellen, wie es die Anthropomorphen uns heute zeigen — so geht doch aus der Gesamtsumme aller obiger Erwägungen hervor, daß Formen wie die heutigen Anthropomorphen, bzw. also deren tertiäre Vorfahren, nicht in der Ahnenreihe des Menschen stehen können."

Er geht sodann (S. 61 ff) die bisher bekannten fossilen Reste von Anthropomorphen durch, welche neun, teilweise nur in spärlichen Resten erhaltene Gattungen umfassen, deren älteste (Propliopithecus) bis in das Oligozän hinabreicht. Er schließt daraus (S. 64): „Wer diese Armseligkeit der bisher bekannten Reste der fossilen Anthropomorphen überschaut, wird selbst, wenn er Laie ist, ohne weiteres die Überzeugung gewinnen, daß gar keine Rede davon sein kann, daß sie uns den Beweis ‚**einer zusammenhängenden Ahnenkette**' des Menschen liefern." Er hätte noch beifügen können, daß — aus den oben von ihm erwähnten Gründen — alle diese bisher bekannten Gattungen fossiler „Anthropomorphen" überhaupt gar nicht in die direkte Ahnenreihe des Menschen gehören können, soweit sie wirklich Anthropomorphen sind[2]. Wo bleiben aber dann die „tertiären Ahnen des Menschen"? Die gemeinschaftliche Stammform des Menschen und der Menschenaffen muß doch geologisch weiter zurückliegen als die älteste uns bekannte Anthropomorphengattung, die bereits im Oligozän auftritt; der Mensch aber erscheint — soweit bisher bekannt — erst im letzten Drittel oder höchstens in der Mitte des Diluviums (s. oben S. 186): Wo bleiben da die Ahnen des Menschen vom älteren Tertiär bis zur mittleren Diluvialzeit?

Branca meint (S. 64) allerdings: „Es ist doch sehr leicht möglich, daß wir diese Vorfahren erst später finden werden." Aber er fügt sogleich bei: „Und es ist sogar nicht ganz unmöglich, daß wir sie niemals finden werden, weil sie vielleicht in der Tiefe begraben liegen, unter starker Schichtenbedeckung oder unter dem Meeresspiegel oder unter Eis."

---

[1] Die Gründe, die auch gegen dieses „müssen" sprechen, wollen wir hier nur andeuten. Nach den Friedenthalschen Blutuntersuchungen besteht auch zwischen den verschiedenen Gattungen der großen flügellosen Laufvögel (Ratiten) eine ähnliche Blutsverwandtschaft wie zwischen Mensch und Menschenaffen. Und doch sind die Gattungen der Ratiten wahrscheinlich keine phylogenetisch einheitliche Gruppe, sondern durch Verlust des Flugvermögens aus verschiedenen Familien der Carinaten hervorgegangen (R. Hertwig, Lehrbuch der Zoologie[9] [1910] 589). Hieraus folgt, daß die Blutähnlichkeit ebenso wie viele morphologische Ähnlichkeiten auch auf Konvergenz beruhen kann und deshalb nicht auf Stammesverwandtschaft beruhen „muß".

[2] Ausgenommen ist hiervon der Pithecanthropus, dessen Anthropomorphennatur nicht sicher feststeht, der aber dafür wegen seines diluvialen Alters aus der Ahnenreihe des Menschen ausscheidet. Vgl. auch S. 67 über Dryopithecus.

Wie steht es also mit den bisherigen paläontologischen Beweisen für die tierischen Ahnen des Menschen? Sie sind zu einer spekulativen Vorstellung zusammengeschrumpft. Branca sagt hierüber (S. 67): „Wir wissen mithin über die tertiären, nächsten tierischen Formen unserer Vorfahren bisher noch nichts Sicheres. Aber wenn wir spekulativ uns eine Vorstellung machen wollen von dem ungefähren Aussehen unserer Ahnen, dann kann logisch kein anderes Bild entstehen als ein solches, das uns ähnlich, aber ins Tierische verzerrt ist; und das ist ganz ungefähr das Bild eines Anthropomorphen. Jedoch, und darin liegt eben die Schwierigkeit, mit kürzeren Armen." Er betont, daß er hier stets nur von den nächsten tierischen Ahnen des Menschen gesprochen habe, weil wir mit diesen die Kette beginnen müssen, die uns in richtiger Weise weiter abwärts führen kann; wohin, ob zu fossilen Halbaffen oder zu andern Formen, „das kann vorderhand niemand mit Sicherheit angeben". „Spekulativ kann man natürlich auch von unten heraufgehen" (wie es Haeckel, C. Günther usw. in ihren Stammbäumen des Menschen, vom „Urtier" beginnend, tun); „aber das sind dann eben Träume, die in der Luft schweben, nicht aber Beweise, nicht aber Wirklichkeit."

Sogar die oben erwähnte „spekulative Vorstellung" von unsern nächsten tertiären Ahnen ist jedoch nicht frei von Widersprüchen, auf welche Branca schon in seiner Rede von 1901[1] aufmerksam machte und die er hier ebenfalls hervorhebt (S. 79—80): „Ein Widerspruch schien und scheint mir jedoch in folgendem zu liegen: Auf Grund der Friedenthalschen Versuche wurde eine noch heute recht nahe Verwandtschaft beider (des Menschen und der Menschenaffen) wahrscheinlich. Auf der andern Seite aber machten wieder der Erwerb der Sprache und die Ausbildung des Gehirns bei dem Menschen einen so überaus langen Weg der Entwicklung wahrscheinlich, daß man daraus im Gegenteil auf eine schon sehr lange Zeit der Trennung, also auf einen heute schon viel ferneren Grad der Verwandtschaft beider schließen möchte." Er hätte noch beifügen können, daß auch die von ihm oben betonte Unmöglichkeit, den Menschen von einer — lebenden oder ausgestorbenen — Anthropomorphenform morphologisch abzuleiten, ebenfalls auf eine sehr weit zurückliegende Stammform beider und daher auf eine sehr lange bestehende Trennung der Entwicklungsreihen von Mensch und Menschenaffe hinweise. Dadurch wird der obige Widerspruch noch erhöht, und wir können Branca nur beipflichten, wenn er (S. 80) sagt: „Es liegt also tatsächlich ein Widerspruch in jenen beiden obigen Tatsachen, von denen die eine darauf hinweist, daß die Zweige des Menschen und des Menschenaffen sich erst vor kurzem voneinander getrennt zu haben scheinen, während die andere anzudeuten scheint, daß das im Gegenteil schon vor sehr langer Zeit geschehen sein müsse."

[1] Verhandlungen des V. Internationalen Zoologenkongresses zu Berlin 258.

Wenn wir also Brancas Ausführungen richtig wiedergegeben haben — und wer es bezweifelt, überzeuge sich selber davon —, dann lautet das Ergebnis derselben zweifellos folgendermaßen:

Die Paläontologie kennt auch 1910 noch keine tierischen Ahnen des Menschen. Die spekulative Vorstellung von unserem nächsten tierischen tertiären Ahnen schließt zudem einen tatsächlichen Widerspruch in sich.

Trotzdem ist Branca von der tierischen Abstammung des Menschen fest überzeugt; er hält sie für „selbstverständlich", wie wir im folgenden noch sehen werden.

II. Branca contra Haeckel.

Es liegt auf der Hand, daß die im ersten Teile unserer Abhandlung erwähnten Ergebnisse der Brancaschen Schrift über den fossilen Menschen in schroffem Gegensatze stehen zu den Haeckelschen Behauptungen von der „historischen Tatsache" der Tierabstammung und insbesondere der Affenabstammung des Menschen, von der „lückenlosen Ahnenkette" der Primaten vom ältesten eozänen Lemuren bis zum Menschen herauf usw. Wenn daher jemand dieser Schrift Brancas einen Tendenztitel geben wollte, so könnte derselbe wohl nur lauten „Branca contra Haeckel", jedenfalls aber nicht „Branca contra Wasmann", wie die „Frankfurter Zeitung" ihr Referat über jene Schrift überschrieb, um die wahre Sachlage zu verschleiern.

Es sei noch bemerkt, daß Branca auch unter jenen Forschern war, welche die Gegenerklärung des Keplerbundes gegen die bekannte Erklärung der 46 Zoologen[1] in der Affäre Braß-Haeckel[2] unterschrieben. Er sagt hierüber (S. 85) unter anderem: „Da für diese Erklärung (der 46) die denkbar ungeschickteste Fassung

[1] Es ist vielfach übersehen worden, daß diese Erklärung zuerst in der Deutschen Medizinischen Wochenschrift 1909, Nr 8, S. 350—351 in unmittelbarem Anschluß an einen Artikel Professor Keibels erschien, der eine vernichtende Kritik der Haeckelschen Embryonenbilder enthielt. Dadurch gewinnt auch jene Erklärung einen etwas andern Sinn. Vgl. Wasmann, Entwicklungstheorie und Monismus (1910) 64—67.

[2] Soeben hat Ernst Haeckel eine neue Verteidigungsschrift veröffentlicht unter dem Titel: „Sandalion. Eine offene Antwort auf die Fälschungsanklagen der Jesuiten" (Frankfurt a. M. 1910). Selbst die Frankfurter Zeitung (vom 17. Dezember 1910) meint, diese Broschüre wäre in Haeckels eigenem Interesse „vielleicht besser ungeschrieben geblieben"; denn sie enthalte nichts Neues zu seiner sachlichen Rechtfertigung. Siehe die Miszelle in diesem Hefte.

gewählt worden war, indem sie eine Beschönigung der von Braß angegriffenen Handlungsweise brachte, so hielt ich es für meine Pflicht, mich umgekehrt derjenigen Erklärung anzuschließen, welche für das Prinzip der Wahrhaftigkeit in den wissenschaftlichen Angaben eintrat. Ich unterschrieb daher, obgleich ich nicht Mitglied des Keplerbundes bin, die von diesem verfaßte Gegenerklärung, weil in dieser das Prinzip vertreten wurde, daß absolute Wahrhaftigkeit die Grundlage sein und bleiben müsse, auf der allein Wissenschaft sich aufbauen könne." Er nennt ferner Haeckels Verfahren bezüglich der Embryonenbilder ebendort „ein von dem Haupte der monistischen Partei eingeschlagenes, nicht statthaftes Verfahren". Nur gegen dieses Verfahren, nicht aber gegen Haeckels Person oder gegen die 46 Zoologen habe sich jene Gegenerklärung des Keplerbundes gerichtet. Wegen dieser freimütigen Stellungnahme in der Affäre Braß-Haeckel ist Branca zum Gegenstande heftiger Angriffe von monistischer Seite gemacht worden. Doch darüber später im V. Teile dieser Abhandlung. Dort werden wir auch Brancas vernichtendes Urteil über Haeckels Monismus anzuführen haben.

Wie Branca über die Haeckelschen Stammbäume des Menschen urteilt, und welches seine eigene Ansicht in dieser Frage ist, finden wir wohl am klarsten ausgedrückt, wo er mit Bezugnahme auf seine Berliner Rede über den fossilen Menschen sagt (S. 59—60):

„Es war jedenfalls völlig berechtigt, wenn ich im Jahre 1901 gesagt habe, daß bei Absehen von dem, seinem Alter nach noch sehr strittigen Pithecanthropus, der diluviale Mensch einstweilen noch als ‚ahnenloser Parvenu, als wahrer Homo novus' dastehe, im Gegensatze zu Wiederkäuern, Schweinen, Rhinozeronten, Pferden, Elefanten usw., von denen wir auf Grund der vorhandenen Versteinerungen, also auf Grund fester Tatsachen, bereits mehr oder weniger tief in das Tertiär hinabreichende Stammbäume mit größerer oder geringerer Sicherheit aufstellen können. Ich gebe zu, daß meine obigen scharf zugespitzten Worte bis an die Grenze gingen, die möglich war. Aber ich habe sie ganz absichtlich gewählt, um das, was wir tatsächlich wußten, ganz scharf zu kennzeichnen gegenüber Behauptungen, wie sie Haeckel noch heute druckt, daß wir heute schon alle die **fossilen** ‚wichtigsten Zwischenglieder haben, welche eine zusammenhängende Ahnenkette von den ältesten Halbaffen bis zum Menschen hinauf darstellen'. Man muß ungemein anspruchslos sein in Bezug auf die Gründlichkeit wissenschaftlicher **Beweise**, wenn man sich das glaubhaft machen will." Er unterscheidet sodann zwischen dem, was Haeckel mit jenen Worten „meint", und dem, was er „sagt", und bezeichnet das letztere als „Phantasie". Weiterhin fährt er fort:

„Ich wandte mich aber selbstverständlich nur gegen die Aussage, daß eine zusammenhängende fossile Ahnenreihe uns jetzt bereits sicher bekannt sei; daß Ahnen an und für sich vorhanden gewesen sein müssen, ist ebenso selbst-

verständlich [1]. Als ich daher jene obenerwähnten Worte gebrauchte, setzte ich voraus, daß jeder so viel Kenntnis des Sprachgebrauchs haben würde, um zu wissen, daß ein ‚ahnenloser Parvenu, ein wahrer Homo novus‘ einen Menschen bezeichnet, dessen Vorfahren **unbekannte** Leute gewesen sind; nicht aber einen solchen, der **überhaupt keine** Vorfahren gehabt hat, d. h. plötzlich aus nichts geschaffen ist. So selbstverständlich das ist, es hat sich doch als notwendig herausgestellt, das hier zu betonen."

Hier sind wir wohl berechtigt, zwei Fragen zu stellen:

Erstens: Hat Branca 1901 und 1910 wirklich nur dafür den Beweis erbracht, daß eine zusammenhängende fossile Ahnenkette des Menschen bisher nicht sicher bekannt sei?

Zweitens: Ist Brancas Behauptung richtig, daß man seinen Worten „Ahnenloser Parvenu" den Sinn untergelegt habe, der Mensch sei nach Brancas Ansicht unmittelbar von Gott geschaffen, geschweige denn „aus Nichts"?

Die erste dieser beiden Fragen ist zu verneinen. Branca hat tatsächlich sowohl 1901 wie 1910 nicht bloß bewiesen, daß wir keine zusammenhängende tierische Ahnenkette des Menschen bisher sicher kennen, sondern auch, daß wir bisher überhaupt keine tierischen Ahnen des Menschen sicher kennen.

1901 ging dies schon aus seinem Worte „Ahnenloser Parvenu" hervor; das bedeutet doch einen Menschen, dessen Ahnen bisher unbekannt sind, nicht aber einen Menschen, dessen Ahnenreihe bisher nicht vollständig bekannt ist. Für 1910 ergibt sich dasselbe Resultat aus dem ersten Teile der vorliegenden Abhandlung, wo Brancas Ergebnisse unserer gegenwärtigen Kenntnis über den fossilen Menschen zusammengefaßt wurden (vgl. oben S. 190): Die nächsten tertiären Tierahnen des Menschen sind uns bisher sämtlich unbekannt; dasselbe gilt natürlich in noch höherem Grade für die entfernteren Ahnen, für welche wir keine Anknüpfungspunkte haben, weil wir eben die nächsten Ahnen nicht kennen. Zudem hatte er gezeigt, daß auch die „spekulative Vorstellung" von unsern nächsten tertiären Ahnen einen „tatsächlichen Widerspruch" in sich schließe. Das ist doch weit mehr als: bisher ist uns keine zusammenhängende fossile Ahnenreihe des Menschen mit Sicherheit bekannt! Branca selber wird dies wohl auch zugeben.

Die zweite der hier gestellten Fragen: Sind Brancas Worte von 1901 wirklich so ausgelegt worden, als ob nach ihm der Mensch unmittelbar von Gott geschaffen sei? werden wir im folgenden Abschnitte zu beantworten haben.

---

[1] Selbstverständlich nur vom rein zoologischen Standpunkt Brancas aus, den wir später auf seine Voraussetzungslosigkeit prüfen werden.

III. Branca contra Wasmann.

„Zur Richtigstellung." So hat Branca diese paar Seiten seiner Schrift (80—83) überschrieben. Auch wir könnten diesen Teil unserer Abhandlung ebenso überschreiben. Denn es handelt sich hier darum, ob die von Branca aufgestellte Behauptung, daß ihm von ultramontaner Seite eine Ansicht zugeschrieben worden sei, die er niemals vertreten habe, richtig ist oder nicht. Bei einem Manne wie Branca halten wir es für selbstverständlich, daß er sie zurückziehen wird, wenn sie sich als unrichtig erweist. Hören wir also vorerst Branca selber (S. 80):

„Obgleich aus dem, was ich im vorstehenden und bei andern Gelegenheiten gesagt habe, unzweideutig hervorgeht, daß ich den Menschen für ebenso allmählich geworden ansehe wie alle übrigen Lebewesen, werde ich von gegnerischer ultramontaner Seite als ein Zeuge für die Ansicht angeführt, daß der Mensch, ohne Vorfahren gehabt zu haben, irgendwie geschaffen worden sei."

Untersuchen wir vor allem, wogegen Branca hier protestiert. Er verwahrt sich dagegen, daß man ihn von ultramontaner Seite als einen Zeugen für die Ansicht anführe, der Mensch sei, „ohne Vorfahren gehabt zu haben, irgendwie geschaffen worden". An mehreren andern Stellen (z. B. S. 60, 81 [mehrmals], 85) sagt er sogar, man habe ihn zitiert für die „Schöpfung des Menschen aus dem Nichts". Daß letzteres nicht zutrifft, ist ohne weiteres klar. Denn keinem Vertreter der christlichen Weltanschauung dürfte es wohl jemals in den Sinn gekommen sein, auf Grund des biblischen Schöpfungsberichtes den Menschen aus dem Nichts geschaffen werden zu lassen, da dort nur von der Bildung des menschlichen Leibes aus „Erde" und von der „Einhauchung" der Seele die Rede ist. Also die „Schöpfung des Menschen aus dem Nichts" beruht überhaupt nur auf einer irrtümlichen Vorstellung Brancas, und sein Protest dagegen, daß man ihn für diese Ansicht zitiere, ist daher gegenstandslos.

An der obenerwähnten Stelle (S. 80) hat er sich wenigstens insofern richtiger ausgedrückt, als er sagt, er verwahre sich dagegen, dafür angeführt zu werden, daß der Mensch „ohne Vorfahren gehabt zu haben, irgendwie geschaffen worden sei". Er protestiert also hier dagegen, daß man ihn für ein besonderes Eingreifen des Schöpfers bei der Entstehung des Menschen zitiere, sei es nun bloß für die Erschaffung der menschlichen Seele oder auch für die unmittelbare Bildung des ersten menschlichen Leibes aus dem schon vorhandenen Stoffe. Eigentlich hätte er auch hier schärfer zwischen diesen beiden Ansichten unterscheiden müssen; denn jene, welche eine natürliche Stammesentwicklung des menschlichen Leibes für möglich halten und nur für die Erschaffung der menschlichen Seele sich unbedingt aussprechen, lassen „Vorfahren des Menschen" zu, und trotzdem ist auch nach ihnen der ganze Mensch als solcher

„irgendwie geschaffen". Aber wir wollen von diesen feineren Unterschieden hier absehen, zumal wir Brancas Gründe gegen die Erschaffung der menschlichen Seele später noch zu prüfen haben werden.

Hier handelt es sich also zunächst um die Frage: Mit welchem Rechte protestiert Branca dagegen, als Zeuge dafür angeführt zu werden, daß der Mensch, „ohne Vorfahren gehabt zu haben, irgendwie geschaffen worden sei"? Protestiert er bloß dagegen, daß man ihm selber diese Ansicht zuschreibe, oder protestiert er auch dagegen, daß man ihn indirekt, auf dem Wege der Schlußfolgerung, als „Zeugen" für die Richtigkeit jener Ansicht anführe? Das sind offenbar zwei grundverschiedene Dinge.

Im ersteren Falle ist sein Protest vollauf berechtigt; denn er hat sich tatsächlich niemals für die Schöpfung des Menschen als für seine Ansicht ausgesprochen. Im letzteren Falle dagegen ist sein Protest nicht berechtigt; denn es steht doch jedem frei, aus den Ergebnissen der Forschung eines andern jene Schlüsse zu ziehen, die ihm selber richtig erscheinen! Nehmen wir also beispielsweise an, jemand habe folgendermaßen argumentiert: Nach Branca kennt die Paläontologie bisher keine Ahnen des Menschen; deshalb brauchen wir so lange, bis bessere Beweise für die tierische Abstammung des Menschen vorliegen, uns nicht für dieselbe zu erklären — so mag Branca wohl entgegnen: ich erkenne die Berechtigung dieser Schlußfolgerung nicht an, weil ich trotzdem davon überzeugt bin, daß der Mensch tierische Ahnen haben müsse. Aber er hätte kein Recht, sich eine derartige Schlußfolgerung zu verbitten, weil er darin als „Zeuge" für eine Ansicht angeführt werde, die er selber nicht teile. Ebenso würde es sich aber auch verhalten, wenn jemand aus den Brancaschen Ergebnissen einen Schluß ziehen würde zu Gunsten der unmittelbaren Erschaffung des Menschen. Dagegen könnte Branca wohl bemerken, daß er den Schluß entschieden zurückweise. Aber er könnte nicht geltend machen, daß hier ein Mißbrauch seines Zeugnisses vorliege; das wäre nur dann der Fall, wenn man Branca selber eine Ansicht zuschriebe, die von der seinigen abweicht.

Für Herrn Professor Branca mag das eben Gesagte wohl selbstverständlich erscheinen. Es war jedoch nötig, es zu bemerken gegenüber einer kirchenfeindlichen Tendenzpresse, welche auch darin eine Fälschung oder einen Mißbrauch der Worte Brancas erblicken will, wenn man Brancas Ergebnisse zwar richtig wiedergibt, aber andere Schlußfolgerungen aus denselben zieht, als er selber gezogen hat.

Es kann sich also hier nur noch um die Frage handeln: Hat man von ultramontaner Seite Branca selber die Ansicht zugeschrieben, der Mensch sei, „ohne Vorfahren gehabt zu haben, irgendwie geschaffen worden"?

Branca scheint es zu glauben, wie aus folgenden Worten sich ergibt (S. 80 bis 81):

„Da mein Name in solcher Weise wiederholt zur Unterstützung einer für den Zoologen so unsinnigen Vorstellung zitiert wird, bin ich gezwungen, mich auch öffentlich dagegen zu verwahren; und um fernere Wiederholungen abzuschneiden, muß ich im folgenden eine genaue Darlegung dieser Versuche geben."

„Die Veranlassung zu dieser Umkehrung des Sachverhaltes gab zunächst ein Satz, den P. Erich Wasmann[1] über den Inhalt eines von mir vor dem V. Internationalen Zoologenkongreß gehaltenen Vortrages geschrieben hat."

„Wasmanns Bericht gibt zwar richtig wieder, daß ich den Friedenthalschen Beweisgründen für eine Verwandtschaft von Mensch und Menschenaffe großes Gewicht beilege, und daß ich die fossilen Vorfahren des Menschen als bisher noch unbekannt bezeichnete. Aber der Bericht begann mit den Worten: ‚Der Hauptinhalt des Brancaschen Vortrages gipfelte in den Worten: Der Mensch tritt uns in der Erdgeschichte nicht als ein Abkömmling früherer Geschlechter entgegen.' Dieser Satz konnte von dem Leser nicht anders verstanden werden als dahin, daß der Mensch nach mir überhaupt keine Vorfahren gehabt habe, also aus dem Nichts geschaffen sei! Herr Wasmann hat denn auch auf meine Einsprache hin in der dritten Auflage 1906 diesen Satz gestrichen und mir die Erklärung brieflich gegeben, der Satz solle ja nur besagen, daß die tertiären Vorfahren des Menschen unbekannt seien. Ich würde daher nach diesem durchaus loyalen Eingehen auf meine Bitte keinen Grund haben, auf diese Sache hier zurückzukommen, wenn sich nicht der Übelstand ergäbe, daß ich nach wie vor, auf Grund der älteren Auflage des Wasmannschen Buches, als Zeuge für die Erschaffung des Menschen aus dem Nichts zitiert werde."

---

[1] Biologie und Entwicklungstheorie[2] 302 u. 303 (nicht 202 u. 203, wie Branca zitiert). Wenn Branca in einer Anmerkung berichtigt, er habe in seinem Vortrage nicht von den „ältesten", sondern nur von den „alten" Menschen gesprochen, so wollen wir von dieser Korrektur gerne Notiz nehmen, obwohl es uns scheint, daß man unter „alten" Menschen auch jene der Kelten- und Römerzeit verstehen könnte, die Branca doch nicht meinte. Wenn er aber dagegen protestiert, daß ich bei Wiedergabe seines Vortrages auf meine stenographischen Notizen mich gestützt habe, und dagegen einwendet, „daß nur diejenige Fassung einer Rede Geltung hat, die der Redner drucken läßt", so muß ich folgendes bemerken: Der Redner hat zweifellos das Recht, seinen Vortrag im Druck zu modifizieren, zumal wenn derselbe frei gehalten wurde wie jener Brancas. Aber ein Zuhörer hat auch das Recht, sich stenographische Notizen über den Vortrag zu machen. Und wenn der Autor seinem Kollegen, der den Vortrag auf diese Weise notiert hat, keine andern Unrichtigkeiten nachzuweisen vermag, als es hier der Fall ist, so kann man schwerlich von einem „Mißverstand" des Stenographen reden. Das dürfte auch für jene genügen, welche Brancas Vortrag damals nicht selber gehört haben.

Machen wir hier einen Augenblick halt. Branca hat hier zwei Behauptungen aufgestellt:

1. Wasmann habe ihn in der zweiten Auflage seines genannten Buches in mißverständlicher Weise zitiert.

2. Auf Grund dieses mißverständlichen Zitates sei Branca von andern als „Zeuge für die Erschaffung des Menschen aus dem Nichts“ zitiert worden und werde immer noch so zitiert.

Wenn die erste dieser beiden Behauptungen sich als irrtümlich erweist, so fällt jeder Vorwurf gegen P. Wasmann selbstverständlich fort, auch wenn die zweite Behauptung richtig sein sollte.

1. Sehen wir also vor allem genau zu, wie es mit der Behauptung steht, P. Wasmann habe Branca an der angegebenen Stelle in mißverständlicher Weise zitiert.

Die Stelle in der zweiten Auflage von „Biologie und Entwicklungstheorie“ (S. 302 u. 303), auf welche Brancas Vorwurf sich bezieht, und mit welcher Wasmann seinen Bericht über Brancas Vortrag begann, lautet in Wirklichkeit wörtlich:

„Der Hauptinhalt des Brancaschen Vortrages gipfelte in folgenden Ausführungen: Der Mensch tritt uns als ein wahrer Homo novus in der Erdgeschichte entgegen, nicht als ein Abkömmling früherer Geschlechter. Während die meisten Säugetiere der Gegenwart lange fossile Ahnenreihen in der Tertiärzeit aufweisen, erscheint der Mensch plötzlich und unvermittelt in der Diluvialzeit, ohne daß wir tertiäre Vorfahren von ihm kennen.“

Branca hat dieses Zitat aus Wasmann offenbar irrtümlich und mißverständlich wiedergegeben, indem er erstens an Stelle der Worte „in folgenden Ausführungen“ einfach sagte „in den Worten“, und indem er zweitens den Satz „nicht als ein Abkömmling früherer Geschlechter“ **allein** zitierte, ohne die vorhergehenden und die nachfolgenden Worte. Bei Wasmann war durch die Worte „in folgenden Ausführungen“, auf welche kein Anführungszeichen folgte, schon hinreichend angedeutet, daß er wohl dem Sinne nach, nicht aber absolut wörtlich Brancas Ausführungen wiedergeben wolle. Von größerer Bedeutung ist jedoch, daß Branca die Worte „nicht als ein Abkömmling früherer Geschlechter“ aus dem Zusammenhange löste, in welchem sie bei Wasmann standen. Dadurch erst sind sie mißverständlich geworden. Im Originalzitate dagegen waren sie nicht mißverständlich. Dort bedeuteten sie offenbar nur eine Umschreibung des vorhergehenden Wortes „ein wahrer Homo novus“, d. h. ein Parvenu, dessen Ahnen unbekannt sind; und in diesem Sinne wurden sie auch ganz unzweideutig in dem unmittelbar darauf folgenden Satze erklärt. Zudem bemerkt ja Branca selber, P. Wasmann habe in seinem Zitate weiterhin richtig seine Anschauungen wiedergegeben in Bezug auf die Frieden=

thalschen Beweisgründe, welche Branca für die Verwandtschaft von Mensch und Affe angeführt hatte, und in Bezug darauf, daß er die fossilen Vorfahren des Menschen als bisher noch unbekannt bezeichnet habe. Im Zusammenhange konnte also kein Leser auch nur den geringsten Zweifel darüber hegen, was die Worte „nicht als ein Abkömmling früherer Geschlechter" in diesem Berichte über den Brancaschen Vortrag bedeuteten.

„Ahnenlos, ein wahrer Homo novus, steht unsere Gattung plötzlich vor uns da in diluvialer Zeit."[1] Mit diesen Worten hat Branca selber in der **gedruckten** Fassung seines Vortrages den Satz wiedergegeben, welcher in dem Wasmannschen Referate lautete: „Der Mensch tritt uns als ein wahrer Homo novus in der Erdgeschichte entgegen, nicht als ein Abkömmling früherer Geschlechter."

Diese beiden Sätze sind ihrem Sinne nach offenbar absolut gleichbedeutend[2]; sie sind gleich verständlich, wenn man sie nimmt, wie sie sind und wie sie im Kontexte stehen; sie werden aber auch gleich mißverständlich, wenn man im ersteren Falle das Wort „ahnenlos" und im letzteren Falle die Worte „nicht als ein Abkömmling früherer Geschlechter" aus dem Zusammenhange reißt und allein zitiert. Das wird wohl jeder zugeben, auch Herr Professor Branca selber.

Der Vorwurf, den Professor Branca gegen P. Wasmann erhob, er habe ihn an der bezeichneten Stelle mißverständlich zitiert, dürfte hiermit endgültig widerlegt sein.

Wenn P. Wasmann in der dritten Auflage seines Buches trotzdem, wie Branca anerkennt, in „loyalem Eingehen auf seine Bitte" die Worte „nicht als ein Abkömmling früherer Geschlechter" fortgelassen hat, so ist dies geschehen aus freundlichem Entgegenkommen gegen Herrn Professor Branca, nicht aber, als ob irgendeine Verpflichtung dazu vorgelegen hätte. Vielleicht darf P. Wasmann nun seinerseits auch an Professor Branca hiermit die Bitte richten, die Behauptung zurückzuziehen, daß sein obenerwähntes Zitat wirklich mißverständlich gewesen sei. Bei einem Manne von der Wahrheitsliebe Brancas wird diese Bitte sicher nicht vergeblich sein. Diese Bitte ist um so berechtigter, da die irrtümliche Angabe Brancas, P. Wasmann habe ihn mißverständlich zitiert, durch Branca selber schon seit 1905 in die Presse gelangt ist und den Gegnern der christlichen Weltauffassung wiederholt Veranlassung bot, dem P. Wasmann eine

[1] Verhandlungen des V. Internationalen Zoologenkongresses zu Berlin 237.

[2] Wenn es in dem einen Satze heißt „in der Erdgeschichte", in dem andern „in diluvialer Zeit", so liegt auch hierin keine sachliche Verschiedenheit, da der Mensch in der Erdgeschichte ja tatsächlich erst in diluvialer Zeit nachweisbar ist.

„absichtliche Sinnentstellung der Worte Brancas" — also eine geistige Fälschung — vorzuwerfen! Ich bitte also Herrn Professor Branca, der Wahrheit die Ehre zu geben.

2. Wir gehen nun zur zweiten Frage über: War das vorgeblich mißverständliche Zitat Wasmanns aus dem Brancaschen Vortrage wirklich schuld daran, daß man Branca die Ansicht von der ahnenlosen Schöpfung des Menschen zugeschrieben hat?

Wenn das wirklich der Fall sein sollte, so liegt die Schuld offenbar nicht an dem Zitate des P. Wasmann, das in Wirklichkeit ganz unzweideutig war, sondern an einem Mißverständnisse von fremder Seite. Uns ist allerdings einer sicher bekannt, dem dieses Mißverständnis unterlaufen ist, nämlich Herr Professor Branca selber, wie wir soeben gezeigt haben. Da er aber (S. 81) nachdrücklich dagegen protestiert, „daß ich nach wie vor, auf Grund der älteren Auflage des Wasmannschen Buches als Zeuge für die Erschaffung des Menschen aus dem Nichts zitiert werde", so müssen wir hier diese Tatsachenfrage näher prüfen: Hat man „von ultramontaner Seite" — denn nur gegen diese richtet sich Brancas Protest — die von Wasmann zitierte Äußerung Brancas über die „Ahnenlosigkeit" des Menschen wirklich falsch ausgelegt?

Branca bejaht es, indem er (S. 82) sagt: „Schon 1905 hat ein Kollege des Herrn Wasmann das bei einem Vortrage in Innsbruck getan; und in gleicher Weise ist das soeben durch einen andern Kollegen des Herrn Wasmann, gestützt auf jenen Satz in der alten Auflage, geschehen. Dies sind zwei Fälle, die zufällig zu meiner Kenntnis kamen; es mag deren wohl noch andere geben, die ich nicht kenne."

Wir haben diese beiden Fälle, die einzigen, die hier als Beweis von Branca angeführt werden, näher geprüft und dabei folgendes gefunden. Der erste Fall bezieht sich nicht, wie Branca meint, auf einen Vortrag, den ein „Kollege des Herrn Wasmann" 1905 in Innsbruck gehalten, sondern auf eine Preßfehde, die sich damals in Innsbrucker Blättern entspann, gelegentlich eines von Professor Blaas — der bekanntlich kein „Ultramontaner" ist — über den fossilen Menschen gehaltenen Vortrages. Die katholischen „Neuen Tiroler Stimmen" (vom 18. März 1905, Nr 64) hatten sich gegen Professor Blaas auf Wasmanns Referat über Brancas Vortrag in „Biologie und Entwicklungstheorie" berufen und daraus folgende Worte zitiert als Antwort Brancas auf die Frage, wer war der Ahnherr des Menschen. „Die Paläontologie sagt uns nichts darüber; sie kennt keine Ahnen des Menschen." Gegen die Richtigkeit dieses Zitates aus seinem Vortrag hat aber Branca selber niemals etwas eingewendet; es ist auch in den folgenden Auflagen stehen geblieben. Branca ist also offenbar im Irrtum, wenn er sich auf diesen Fall beruft zum Beweise dafür, daß ein mißverständlicher Satz aus Wasmanns Buch Veranlassung gegeben habe, ihn fälschlich als

Zeugen für die Schöpfung des Menschen zu zitieren. Hierzu kommt noch, daß Branca hier gar nicht für die Schöpfung des Menschen als Zeuge angeführt wird, sondern nur für das Fehlen paläontologischer Beweise zu Gunsten der Tierabstammung des Menschen; also ist er hier ganz richtig zitiert worden.

Der zweite von Branca erwähnte Fall bezieht sich auf eine Abhandlung von Professor S. Killermann (Regensburg) „Über den Urmenschen" (Apologetische Rundschau, Nov. 1909). Hier finden wir in der Tat Wasmanns Zitat (S. 67) aus der älteren Auflage der „Biologie": „Nicht als ein Abkömmling früherer Geschlechter." Aber wir finden es hier in richtigem Zusammenhang, in Verbindung mit dem Homo novus und mit dem Zusatze, daß wir tertiäre Vorfahren des Menschen nicht kennen. Niemand wird aus diesem Zitate herauslesen, Branca habe sich für die unmittelbare Schöpfung des Menschen ausgesprochen, zumal Killermann selbst sich nicht dafür ausspricht, sondern nur zeigt, daß dasjenige, was wir bisher über den Urmenschen wissen, keinen Beweis für die Tierabstammung des Menschen bilde; er hat also Branca hier in demselben Sinne zitiert, wie Wasmann es getan hatte, d. h. im richtigen Sinne.

Branca (S. 82) bemerkt dann weiter über die beiden eben erwähnten Fälle:

„Selbstverständlich haben beide Herren im besten Glauben zitiert. Die Schuld trägt eben die mißverständliche Fassung des von Wasmann geschriebenen Satzes. Ich muß daher allen, welche unter Benutzung der **alten** Auflage des Wasmannschen Buches mich als Zeugen für eine naturwissenschaftlich so absolut unsinnige Ansicht hingestellt haben und in Zukunft etwa noch hinstellen werden, jene Erklärung des Herrn Wasmann entgegenhalten, daß sein Satz nicht das bedeuten solle, was sie aus demselben herauslesen, und daß er den Satz in der dritten Auflage überhaupt fortgelassen habe."

Diese ganze Erklärung ist gegenstandslos. Denn wir haben gezeigt: 1. daß Wasmanns Satz, auf welchen Branca sich hier bezieht, überhaupt nicht mißverständlich ist, wenn man ihn nicht aus dem Zusammenhange reißt, wie es Branca leider selber getan hat in seinem Zitate jenes Wasmannschen Satzes; 2. daß Brancas eigene gedruckte Fassung desselben Satzes „ahnenlos" ebenso mißverständlich wird, wenn man sie aus dem Zusammenhange reißt; 3. daß Branca überhaupt den Beweis nicht erbracht hat, er sei von ultramontaner Seite auf Grund jenes vorgeblich mißverständlichen Satzes für einen Anhänger der „ahnenlosen Schöpfung des Menschen" gehalten worden.

Allerdings dürfte es sich empfehlen, wenn man künftig Brancas Zeugnis von 1901 für das Fehlen der paläontologischen Beweise zitiert, seine eigene gedruckte Fassung jenes Satzes wiederzugeben, welcher das Wort „ahnenlos" enthält statt der Worte „nicht als ein Abkömmling früherer Geschlechter". Dies wird auch P. Wasmann selber in der nächsten Auflage von „Biologie und Entwicklungs-

theorie" tun und zugleich beifügen, daß Branca den Ausdruck Homo novus nur in dem Sinne von „Parvenu" gebrauche. Dann werden wohl alle Befürchtungen Brancas, man könnte ihn von ultramontaner Seite mißverstehen, gehoben sein.

Branca hat jedoch noch andere Beschwerden gegen P. Wasmann, die er weiterhin vorbringt (S. 82—83):

„Indessen auch in einer neuesten Schrift des Herrn P. Wasmann finden sich zwei Sätze, die ich geschrieben haben soll und die, weil zweideutig, ebenfalls notwendig das gleiche Mißverständnis hervorrufen müssen. Ich bin daher gezwungen, auch hier die Sachlage genau zu berichten, um nun nicht wieder daraufhin andern zoologisch unsinnigen Anschauungen dienstbar gemacht zu werden (!). Der Verlauf der Sache war der folgende:

„In Innsbruck hatte ein Geistlicher 1905 einen Vortrag gehalten, in dem er, gestützt auf den obigen, von mir beanstandeten Satz aus Wasmanns Bericht, mich als vermeintlichen Zeugen dafür anführte, daß der Mensch gar keine tierischen Vorfahren gehabt habe. Daraufhin erfolgte aus meiner Feder in einer Innsbrucker Zeitung eine Richtigstellung; dieser letzteren aber wurde, ohne mein Wissen und Verschulden, ein schroffer Angriff gegen P. Wasmann hinzugefügt. Daraus entstanden zwei Briefe Wasmanns an mich und zwei Antworten von mir an ihn. Mit Bezug auf diese Korrespondenz druckt nun P. Wasmann [1] die folgenden beiden Sätze:

„Professor Branca antwortete mir, es entspreche ganz seinen Ausführungen, was ich damals niedergeschrieben hätte, nur würde er jetzt ein paar Worte ändern. Aber es sei wirklich seine Absicht gewesen, der extremen Richtung einen Riegel vorzuschieben."

Dagegen macht Branca geltend: Erstens, er habe nichts „von irgendwelcher Zustimmung" gesagt, sondern nur geschrieben, er bäte, jenen (uns schon bekannten) „doppeldeutigen Satz" „nicht als ein Abkömmling früherer Geschlechter" zu streichen. Zweitens, unter der „extremen Richtung" könne man hier nur „die entwicklungsgeschichtliche Auffassung des Menschen verstehen", wenn auch Wasmann sich darunter etwas anderes gedacht habe. Von diesem Satze habe er auch „nicht ein Wort geschrieben", und er könnte so etwas auch nie geschrieben haben, „weil ich ja selbst dieser ‚extremen' Richtung angehöre und mir doch nicht selbst einen Riegel vorschieben kann". Er wiederholt dann nochmals, daß er mit „ahnenloser Parvenu" nur gegen die Verwechslung bloßer Spekulationen mit paläontologischen B e w e i s e n sich habe aussprechen wollen, sowie dagegen, „daß alles, was dieser oder jener mit einem hohen Maße künstlerischer Phantasie begabte Gelehrter sich denkt und wünscht (gemeint ist wohl Ernst Haeckel?), von ihm auch für wahr und für bewiesen angesehen wird". Er schließt dann mit den Worten: „I c h m u ß H e r r n P. W a s m a n n d e s h a l b b i t t e n, n u n m e h r a u c h d i e s e b e i d e n, h i e r v o n m i r b e a n s t a n d e t e n S ä t z e i n

[1] Entwicklungstheorie und Monismus 1910 (Innsbrucker Vorträge 1909) 80.

einer Neuauflage seiner Innsbrucker Vorträge freundlichst streichen zu wollen, da der Leser sie, wie tatsächlich schon der Fall gewesen ist und sicher noch weiter der Fall sein wird, notwendig falsch verstehen muß."

Um diese Beschwerden zu würdigen, müssen wir über die Sachlage etwas näher berichten, als es Herrn Professor Branca hier möglich war[1].

Was Branca über den Vortrag eines Geistlichen in Innsbruck und über den Inhalt desselben sagt, ist in beiden Beziehungen irrtümlich. Es handelt sich nämlich hier um den ersten der beiden obenerwähnten Fälle, welche Branca vorher dafür angeführt hatte, daß er auf Grund eines mißverständlichen Zitates aus Wasmann für die Schöpfung des Menschen zitiert worden sei. An jenen Vortrag des Professor Blaas, der für die tierische Abstammung des Menschen sich ausgesprochen hatte, knüpfte die erwähnte Kritik der katholischen „Neuen Tiroler Stimmen" vom 18. März 1905 an, und hier wurde in durchaus richtiger Weise auf das Zitat Wasmanns aus Brancas Rede verwiesen, daß die Paläontologie bisher keine tierischen Ahnen des Menschen kenne. Es muß nochmals darauf aufmerksam gemacht werden, daß der von Branca später als „mißverständlich" beanstandete Satz „nicht als ein Abkömmling früherer Geschlechter" in jenem Artikel der „Neuen Tiroler Stimmen" gar nicht zitiert worden war, sondern bloß das Schlußergebnis der paläontologischen Beweisführung Brancas, das von ihm selber heute noch als richtig anerkannt wird!

Da wandte sich ein Mitarbeiter (V. P.) des radikalen (seither eingegangenen) „Tiroler Tagblatt" brieflich an Branca um Aufklärung über jenes Zitat der „Neuen Tiroler Stimmen". Hierauf schrieb Branca jene „Richtigstellung", von der er (S. 82) spricht. Dieselbe wurde im „Tiroler Tagblatt" vom 28. April 1905 veröffentlicht in Form eines Briefes an den Fragesteller. In diesem Briefe Brancas begegnet uns zum erstenmal die schon oben von uns widerlegte irrtümliche Auslegung des Wasmannschen Zitates aus Branca, indem der Satz „nicht als ein Abkömmling früherer Geschlechter" aus dem Zusammenhange genommen und so gedeutet wird, als sei damit Branca die Ansicht zugeschrieben worden, der Mensch habe gar keine Ahnen gehabt. Aus dem scharfen Proteste, welchen Branca in seinem Briefe gegen diese vermeintliche Deutung seiner Worte in dem Wasmannschen Zitate erhob, glaubte Herr V. P. schließen zu dürfen, P. Wasmann habe absichtlich Brancas Worte falsch ausgelegt, und er erhob deshalb gegen P. Wasmann in demselben Zeitungsartikel, der auch

---

[1] Ich habe nicht bloß die Originale von Brancas Briefen an mich seit 1905 aufbewahrt, sondern auch die Kopien des Inhalts meiner Antworten sowie der sämtlichen auf diese Sache bezüglichen Zeitungsartikel. Von Brancas Briefen wird in obigem nur so weit Gebrauch gemacht, als es zur Richtigstellung absolut erforderlich ist, weiter nicht.

Brancas Brief an V. P. enthält, den Vorwurf der „absichtlichen Sinnentstellung der Worte Brancas" [1].

P. Wasmann wandte sich hierauf sofort um Aufklärung an Herrn Professor Branca und erhielt von ihm in zuvorkommender Weise Antwort in einem Briefe vom 10. Mai 1905. Dieser Brief enthielt die loyale Versicherung: „Ich bin selbstverständlich an dem Ausdruck ‚absichtliche Sinnentstellung' unbeteiligt. Weder habe ich ihn geschrieben, noch ist mir etwa die Korrektur zugeschickt worden, in welchem Falle ich versucht haben würde, den Autor zur Streichung desselben zu bewegen. Ich war ebenfalls peinlich davon berührt und bedauere, daß er gefallen ist, kenne übrigens den Autor gar nicht."

Mit der von Branca in diesem Briefe ebenfalls ausgesprochenen Ansicht, die ihm zugeschriebenen Worte „nicht als ein Abkömmling früherer Geschlechter" seien wirklich mißverständlich, konnte Wasmann sich natürlich nicht einverstanden erklären, da sie im Zusammenhange es ebensowenig sind wie das von Branca selber gedruckte Wort „ahnenlos". P. Wasmann erklärte sich in seiner Antwort an Branca dennoch bereit, jene Worte in einer neuen Auflage seines Buches zu streichen, was Branca (S. 81) „als loyales Eingehen auf seine Bitte" auch anerkannt hat.

P. Wasmann erhielt dann noch einen zweiten Brief von Professor Branca vom 17. Mai 1905. Was in diesen beiden Schreiben Brancas über die Umstände, unter denen sein Vortrag gehalten wurde, gesagt wird, gehört nicht notwendig hierher. Es sei deshalb nur bemerkt, daß er im zweiten Briefe schreibt: „Gegen das Dasein paläontologischer Beweise für die Abstammung des Menschen habe ich mich allerdings scharf aussprechen wollen."

Daß P. Wasmann in seinen Innsbrucker Vorträgen über „Entwicklungstheorie und Monismus" im Oktober 1909 gegen die 1905 in einem Innsbrucker Blatte gegen ihn erhobene Beschuldigung der „absichtlichen Sinnentstellung der Worte Brancas" öffentlich protestierte und sich dabei auch auf Professor Brancas Briefe an ihn berief, kann ihm wohl nicht verargt werden. Die Fassung, in welcher diese Berufung erfolgte, wäre wohl besser etwas ausführlicher gewesen, um alle Mißverständnisse abzuschneiden [2]. Aber zu den Einwendungen, welche Branca (S. 82) gegen jene beiden Sätze erhebt, müssen wir hier doch einige kritische Bemerkungen machen.

Erstens. Da Professor Branca in seinen Briefen an P. Wasmann vom Mai 1905 nur die Worte „nicht als ein Abkömmling früherer Geschlechter" beanstandet hatte, durfte letzterer wohl annehmen, daß sein Referat im übrigen, dem

---

[1] Denselben Vorwurf hat derselbe Herr V. P. bei einem nochmaligen Abdrucke des Brancaschen Briefes in der radikalen Tiroler Sonntagszeitung vom 5. Dezember 1909 nach den Innsbrucker Vorträgen P. Wasmanns nochmals wiederholt.

[2] Jene Worte wurden gesprochen am Schluß eines mehr als zweistündigen anstrengenden Vortrages; ferner hatte P. Wasmann Brancas Briefe auf der Reise nicht bei sich, und endlich wollte er sich möglichst kurz ausdrücken, um Brancas Person nicht in die Diskussion zu ziehen gegenüber einer eventuellen Erwiderung des Herrn V. P.

wesentlichen Inhalte nach, den Ausführungen Brancas entspreche, um so mehr, da sogar jene paar Worte, die Branca geändert wünschte, in Wirklichkeit im Kontexte gar nicht mißverständlich waren.

Zweitens. Wohl keiner der Zuhörer oder Leser der Innsbrucker Vorträge Wasmanns wird unter der „extremen Richtung", welcher Branca „einen Riegel habe vorschieben wollen", Brancas eigene Richtung verstanden haben, sondern vielmehr Haeckels Richtung, welche Wasmann in jenem dritten Vortrag scharf bekämpft hatte. Das liegt doch so klar auf der Hand, daß es uns wundert, wie Professor Branca zu einer so sinnwidrigen Interpretation der Worte „extreme Richtung" kommen konnte; es ist um so befremdlicher, da Wasmann selbst in jenem Vortrage vom naturwissenschaftlichen Standpunkte aus nur dahin sich ausgesprochen hatte, daß die Beweise für die morphologische Abstammung des Menschen fehlen, und daß wir auf diesem Gebiete zurzeit nur über eine Summe einander widersprechender Hypothesen verfügen (vgl. S. 37 jener Vorträge). Dagegen, daß man diese Hypothesen für wissenschaftliche Wahrheit ausgibt, wie Haeckel es tut, hatte P. Wasmann sich allerdings scharf ausgesprochen; das hat aber auch Branca selber 1901 wie 1910 getan. Jetzt wird Herr Professor Branca wohl wissen, was Wasmann bei den Worten „extreme Richtung" sich nicht bloß „gedacht" haben mag, sondern was auch alle seine Zuhörer darunter verstanden haben müssen.

Trotzdem wird P. Wasmann, um auch hierin den Wünschen des Herrn Professor Branca in loyaler Weise entgegenzukommen, jene beiden (S. 80 der Innsbrucker Schrift) von ihm beanstandeten Sätze streichen, und sie durch folgende, wohl nicht mehr mißverständliche Worte ersetzen:

„Professor Branca antwortete mir, er sei an dem gegen mich erhobenen Vorwurf der ‚absichtlichen Sinnentstellung' seiner Worte selbstverständlich unbeteiligt und bedauere denselben. In meinem Referate über seinen Vortrag wünsche er jedoch die Worte ‚nicht als ein Abkömmling früherer Geschlechter' gestrichen, weil er sie für mißverständlich halte. Er schrieb ferner, gegen das Dasein paläontologischer Beweise für die Abstammung des Menschen habe er sich in seinem Vortrage allerdings scharf aussprechen wollen."

Das Kapitel „Branca contra Wasmann" ist hiermit sachlich erledigt. Es wäre nur noch zu wünschen, daß Herr Professor Branca selber zugestehen würde, daß die von ihm 1905 und auch jetzt noch beanstandeten Worte „nicht als ein Abkömmling früherer Geschlechter" im Zusammenhange jenes Referates nicht mißverständlich waren, ebensowenig wie der von ihm selbst gedruckte Ausdruck „ahnenlos" es im Zusammenhange ist. Dann wäre wohl den gegen P. Wasmann erhobenen und von Branca selber mißbilligten Beschuldigungen einer „absichtlichen Sinnentstellung der Worte Brancas" ein für allemal der Boden entzogen. Sonst aber werden sie weitergehen wie bisher, der Wahrheit zum Trotz.

Die „Frankfurter Zeitung" vom 8. Dezember 1910, Nr 339, brachte unter der Überschrift „Im Streit um die Herkunft des Menschen. Branca contra Wasmann" ein Feuilleton von Dr Ernst Teichmann, in welchem wiederum die falsche Behauptung aufgestellt wird, P. Wasmann habe aus Brancas Worten „herauslesen zu dürfen geglaubt, daß nach dieses Gelehrten Meinung der Mensch überhaupt keine tierischen Vorfahren habe". Weiterhin wird von einer „unberechtigten Ausdeutung" der Worte Brancas durch P. Wasmann geredet usw.

Gegenüber diesen Behauptungen Teichmanns sandte P. Wasmann eine Erklärung an die Redaktion der „Frankfurter Zeitung" ein, welche in Nr 345 am 14. Dezember 1910 Aufnahme fand und folgendermaßen lautet:

„Ich habe niemals und nirgendwo den erwähnten Worten Brancas einen andern Sinn untergelegt als er selbst, nämlich daß die Paläontologie bisher keine tierischen Ahnen des Menschen kenne, ebenso wie dies auch in meinem Frankfurter Vortrag vom 1. November 1910 geschehen ist. In dem diesbezüglichen Referate Ihrer Zeitung (Nr 303, 2. Nov. 1910) sind meine, Branca betreffenden Worte richtig wiedergegeben worden."

Diese Erklärung sucht Teichmann ebendort durch einige von ihm beigefügte Bemerkungen abzuschwächen, worin er behauptet, „im Zusammenhang" habe Wasmanns Zitat der Worte Brancas doch mißverstanden werden müssen und sei auch tatsächlich mißverstanden worden usw. Das ist offenbar gerade das Gegenteil von der Wahrheit, da man jenes Zitat erst aus dem Zusammenhange reißen mußte, um es mißverstehen zu können. Den Beweis für seine Behauptung glaubt Teichmann sich dadurch ersparen zu können, daß er auf die betreffenden drei Seiten der „Richtigstellung" in Brancas Schrift verweist. Auch wir können deshalb auf unsere obige Richtigstellung jener Ausführungen Brancas verweisen. Bis dieselbe widerlegt ist, werden alle weiteren Beschuldigungen gegen P. Wasmann in dieser Sache den Wert von Luftgebilden haben.

Eins muß gegenüber der kirchenfeindlichen Presse hier nochmals hervorgehoben werden. Wenn man Brancas Ergebnisse über den fossilen Menschen von 1901 und 1910 richtig zitiert und dabei Branca selber keine Ansicht zuschreibt, die er selber nicht teilt, sondern nur aus jenen Ergebnissen den Schluß zieht: also ist die tierische Abstammung des Menschen bis heute noch unbewiesen, — so kann man gegnerischerseits nicht von einem „Mißbrauch des Brancaschen Zeugnisses" reden; und wenn es dennoch geschieht, so ist es eben gegen die Wahrheit. Auf Brancas Zeugnis in dieser Frage verzichten zu wollen, weil man wegen desselben von einer gewissen Tendenzpresse angegriffen zu werden befürchtet, wäre ja eine Feigheit. Der Wahrheit wollen wir gerne die Ehre geben, aber auch nur der Wahrheit!

(Schluß folgt.)

E. Wasmann S. J.

Rezensionen.

1. **Edward von Steinle.** Des Meisters Gesamtwerk in Abbildungen, herausgegeben von **Alfons M. von Steinle.** Mit 800 Abbildungen in Autotypie. gr. Lex.=8⁰ (500 S. Abbildungen, Bildnis und XX u. 32) Kempten 1910, Kösel. *M* 20.—; geb. *M* 22.—

2. **Klemens Brentano und Edward von Steinle.** Dichtungen und Bilder, herausgegeben von **Alexander von Bernus** und **Alfons M. von Steinle.** Mit 28 ganzseitigen Bildern. gr. Lex.=8⁰ (220) Kempten 1909, Kösel. *M* 5.—; geb. *M* 6.— Luxusausgabe auf Velinpapier *M* 10.—

1. Die Zeit der Romantik hat Blumen im Zaubergarten der Kunst hervorgelockt, wie sie lieblicher kaum je geblüht haben. Unter den Malern waren es vor allem Schwind, Richter und Steinle, die eine so reiche, von zarter, reiner Empfindung getragene Phantasiewelt erschlossen, daß wir immer wieder gerne die Tore des Alltags hinter uns verschließen, um zu lustwandeln in diesen freundlichen Gefilden. Schwind ist gewissermaßen der Mozart aus dem Malertrio, Ludwig Richter der kindlich naive, volkstümliche Haydn, und Steinle zeigt ein Gemisch von Chopinscher Zierlichkeit und Schubertscher Gemütswärme. Alle drei waren Katholiken und legen ein vollgültiges Zeugnis ab von der „Inferiorität" der Katholiken im Hervorbringen von Kulturwerten.

Es gehört ja eine gewisse Seelenverwandtschaft mit Steinle dazu, um sich ganz in die Noblesse seiner Formenwelt einzufühlen, und manche etwas harte Urteile über ihn, wie das des mehr intellektuell veranlagten Cornelius, erklären sich aus diesem Mangel an Seelenverwandtschaft. Diese aber vorausgesetzt, findet man im vorliegenden Bande eine nie versiegende Quelle ästhetischen Genusses und religiöser Erhebung. Dem „Tieferschürfenden" sagt der Band freilich noch viel mehr: er erzählt ihm, wie der Künstler auf kurze Zeit durch die Schule des akademisch strengen Füger gegangen, wie schnell er die kompositorische und koloristische Technik meisterte, wie er lange Jahre hindurch bewußt oder unbewußt die Formensprache seines väterlichen Freundes Overbeck sprach und nur ganz allmählich sich selbst fand. Sehr lebhaft und beredt wird der Band, wenn man ihn fragt, was von der in den letzten Jahren lautgewordenen Anschuldigung zu halten sei, Steinle könne nicht als religiöser Meister der monumentalen, ja kaum der kirchlichen Kunst betrachtet werden. Doch gehen wir Schritt für Schritt voran!

Die Kunstakademien haben zweifellos schon manches bedeutende Talent theoretisch und praktisch aufs Mittelmaß zugeschult. Wie manche Eigenart, die sich in natürlicher Entfaltung unter verständnisvoller Leitung zu säkularer Größe hätte entwickeln können, ist dort grausam abgeschnitten worden, damit das junge Bäumchen ja keinen Ast treibe, der die Symmetrie der aus der Schule hervorgegangenen Künstlerreihe hätte stören können! Besonders berüchtigt war am Anfange des 19. Jahrhunderts die Wiener Akademie unter ihrem Direktor Heinrich Füger. Wer will sich wundern, daß stärkere Geister, wie Overbeck, Kupelwieser und andere, solche Fesseln nicht ertrugen und sich an den alten Meisterwerken und an der Natur schulten!

Auch der junge Steinle schloß sich diesen „Sezessionisten", die man mit dem Namen „Nazarener" beehrte, aufs engste an, ohne der von ihnen gebildeten Lukasbruderschaft beizutreten. Es kann demjenigen, der sich in die von Steinle damals geschaffenen Werke vertieft, nicht verborgen bleiben, wie sehr der Künstler im Bannkreise Overbecks stand, eine Abhängigkeit, die er erst gegen die Mitte des Jahrhunderts völlig überwand. Man betrachte nur die Bilder „Wenn ihr nicht werdet wie die Kinder" (Nr 34) oder das „Herz-Jesubild" (Nr 35). Dagegen ist „Christus am Ölberg" (Nr 53) bereits ein echter Steinle, wenigstens in seiner oberen Partie, während Nr 54 wieder mehr Overbeckſches Gepräge hat. Man kann an der Hand des Buches das allmähliche Hervorbrechen der Steinleschen Eigenart ausgezeichnet verfolgen.

Wir müssen die religiöse Kunst streng in zwei Abteilungen scheiden: in die kirchlich-liturgische und in die religiöse Kunst im weiteren Sinne. Für kirchlich-liturgische Gebilde hat der Künstler vor allem die von der Kirche vorgeschriebenen Normen zu beachten, namentlich die Rücksicht auf die traditionelle Auffassung.

War nun Steinle ein Meister in der kirchlichen Kunst? Es hieße den kindlich frommen Maler beleidigen, wollte man auch nur danach fragen, ob er stets die kirchlichen Weisungen beobachtet habe. Eher war er hierin zu peinlich und hätte auch in rein kirchlichen Bildern seiner subjektiv gemütvollen Weise weiteren Spielraum gestatten dürfen. Den vollen Reichtum seiner künstlerischen Begabung jedoch konnte und durfte Steinle bei kirchlichen Bildern nicht erschöpfen. Muß man ihm also den Ehrentitel eines großen Meisters der kirchlichen Kunst nehmen? Unlängst meinte das ein Kritiker. Nach ihm wäre Steinle unbedeutend in seinen kirchlichen, groß nur in seinen religiösen und romantischen Schöpfungen. Wir müssen eine solche Kritik als weit über das rechte Maß hinausgehend ablehnen. Nein, Steinle war groß in der kirchlichen, noch bedeutender allerdings in der mehr religiös-poetischen und romantischen Kunst. „Das Urteil Salomos" (Nr 12), „Jakobs Kampf mit dem Engel" (Nr 22), „Der Prophet Daniel" (Nr 23), „Die apokalyptischen Reiter" (Nr 39), „Der Heiland im Grabe von einem Engel beweint" (Nr 48), „Der gute Hirt" (Nr 52), „Christus am Ölberge" (Nr 53), „Maria Magdalena" (Nr 62), „Pharisäer und Zöllner" (Nr 65), „Jesus bei Nikodemus" (Nr 69), verschiedene Herz-Jesubilder, die Kartons zu einem Flügelaltar (Nr 139) und manche andere sind durchweg hohe

Meisterwerke der kirchlichen Kunst. — Und erst seine Madonnenbilder, von denen selbst der strenge Kritiker zugibt, daß sie die erfreulichste Seite im kirchlichen Kunstschaffen unseres Meisters darstellen! Man sehe nur die wundervolle „Mariä Heimsuchung" (Nr 114), das „Votivbild zu St Leonhard in Frankfurt" (Nr 122), die kraftvolle „Madonna Fontana" (Nr 123), die schwungvolle „Immakulata" (Nr 154), die lieblichen und edlen Zeichnungen zum Officium Marianum (Nr 267—273)! Daß Bilder wie „Wenzeslaus" (Nr 633 b) und „Juliana" (Nr 633 d) „unter den meisten historischen Darstellungen stehen, mit denen Deutschland von den 40er bis 70er Jahren überschwemmt wurde", bestreiten wir mit derselben Entschiedenheit, mit der es von anderer Seite ohne den Versuch eines Beweises behauptet wurde.

Wir brauchen im Rahmen dieser Buchbesprechung nicht zu untersuchen, inwieweit Steinle als Monumentalmaler gewisse Bedingungen der Raumverhältnisse, der Farben- und Konturwirkung mißkannt hat; es ist das auch für die Frage, ob Steinle den Ehrennamen eines Großen in der kirchlich-liturgischen Kunst verdient, belanglos. Man muß dem Kritiker zugeben, daß Steinle hierin nicht am glücklichsten war. Seine Kartons für Monumentalbilder, kirchliche wie profane, eignen sich weit mehr für mäßig große Tafelbilder als für ausgedehnte Wandflächen. Der Grund liegt in der lyrischen Veranlagung des Künstlers, in seiner Vorliebe fürs Zarte und Gemütvolle. Die lyrischen Talente sind eben in allen Künsten, in der Poesie und Musik nicht weniger als in der bildenden Kunst, für große Monumentalwerke meist weniger befähigt. Das empfindsame Element einer lyrischen Komposition verträgt nicht materielle Größe; die Gedankenkunst, wie die eines Peter Cornelius, birgt dagegen in sich schon den Drang nach Übertragung ins Monumentale. Darum brachte Stifter keine größere, durchweg befriedigende Dichtung zu stande, Edward Grieg ging es in der Musik ebenso. Es ist nicht jeder Künstler ein Beethoven, der in seinen Sinfonien die rein lyrischen Partien mit intuitiver Voraussicht der Wirkung zwischen die gewaltigen Linien thematischer Architektonik einzuweben wußte.

Geben wir also ruhig zu, daß hierin die Grenze von Steinles Begabung lag. Dafür war er um so größer auf den Gebieten, die der Eigenart seiner Begabung am nächsten lagen, der religiös-poetischen und romantischen Kunst.

Ein überaus herziges und lauteres Kindergemüt leuchtet aus diesen Kompositionen hervor; es ist, als ob der Künstler das Paradies geschaut hätte, so zart und rein sind seine Gestalten, so liebenswürdig und feinsinnig sein schalkhafter Humor. Das ist wahres und echtes Kinderland! Wie gemütvoll ist seine „Aufnahme des guten Schächers ins Paradies" (Nr 104), „Maria vor Bethlehem wartend" (Nr 119), die beiden von Fra Angelicos Geist verklärten Franziskusbilder (Nr 213 und 228), die reizenden Schaukelengel usw. Das sind wirklich herrliche und sonst ungehörte Akkorde, die Steinle in unsere religiöse Empfindungswelt hineinzuspielen weiß. Was Wunder, daß man nicht nur die Schöpfungen, sondern auch den Künstler innig lieb gewinnt!

Groß ist Steinle auch in der profanen Romantik. Moritz von Schwind mag das spezifisch Deutsche besser getroffen haben als Steinle — hierin werden

sie übrigens beide von Ludwig Richter übertroffen —, aber in individueller Auffassung und Beseelung der Köpfe, in der Zierlichkeit und Anmut der Gestalten verdient Steinle durchaus den Vorrang. Wer aufmerksam Schwinds Gesamtwerk (Klassiker der Kunst, 9. Band) mit Steinles Gesamtwerk vergleicht, dürfte sich wohl unserer Auffassung anschließen. Diejenigen, die über den „Friseur" spotteten, wären froh gewesen, wenn sie ein Thema so künstlerisch hätten „frisieren" können wie Steinle.

Wie einzig sind Steinles Bilder zu Radlauf, zu Schneeweißchen und Rosenrot, wie köstlich das Blatt „Schneewittchen und die sieben Zwerge" oder „Was ihr wollt", „Der Widerspenstigen Zähmung", die Aquarelle zum „Kaufmann von Venedig" usw.! Wie richtig hat doch der Künstler die Aufgabe der Kunst erfaßt! Hier ist nichts Erdhaftes mehr; alles ist veredelt und verklärt. Diese Kunst will dem Menschen ein neues Lied vorsingen, nicht die alte, längst gehörte Melodie von der Arbeit und von Hunger und Elend, von sozialen Gegensätzen und von Unzufriedenheit, wie die Großzahl der modernen sog. sozialen Bilder. Man gebe uns wieder einen Steinle! Ihn hat uns noch kein Böcklin ersetzt und kein Stuck und Klinger oder v. Hofmann und wie sie alle heißen mögen die neueren Idealisten, die uns zwar auch in unbekannte Gebiete locken, aber nicht in anmutige und herzerquickende wie Steinle und Richter, sondern in unheimliche, verlassene, in denen wir nicht den Odem eines liebenden Vaters im Himmel verspüren, sondern die Schauer des umgehenden Naturgeistes.

Wie wir uns freuen über dieses schöne Steinlewerk! Die Ausstattung auf mattem Kunstdruckpapier ist hervorragend gut. Es steckt ein ordentliches Stück Arbeit hinter diesem Buch. Wie viel Briefe mußten geschrieben werden, um das ganze Bildermaterial herbeizuschaffen! Herzlicher Dank gebührt darum auch dem pietätvollen Herausgeber. Möge ein reicher Erfolg die aufgewandte Mühe lohnen! Wir können uns für Kunstfreunde — und wer ist das heutzutage nicht unter dem gebildeten Publikum? — ein schöneres, preiswerteres, idealeres Festgeschenk kaum denken. Möchten nur auch Ludwig Richter und Führich bald ähnliche pietätvolle Denkmale erhalten!

2. In Klemens Brentano hat der Widerspruch zwischen der Welt des Idealen und Realen einen Menschentyp geschaffen, den wir im gewöhnlichen Leben ein wunderliches Original nennen. Die Schroffheit und doch wieder übergroße Weichheit seines Charakters, die unruhige Wechselhaftigkeit seiner Stimmungen, vom höchsten Jubel bis zur tiefsten Niedergeschlagenheit, seine große innere Frömmigkeit neben der „oft sprühenden Unfrömmigkeit" (Steinle) sind die Äußerungen des Kampfes jener beiden Gewalten. Man sagt, jeder Dichter müsse sich selbst dichten. Sonderbar, in den meisten Dichtungen Brentanos findet sich kaum etwas von jener inneren Zerrissenheit; hat er doch die wunderbare, von christlichem Geiste durchwehte Chronika eines fahrenden Schülers geschrieben, als er noch nichts wußte oder wissen wollte vom Offenbarungsglauben. Das Gold, das in der Persönlichkeit des Dichters so sehr unter Schlacken verborgen war, sonderte sich völlig lauter ab im Scheideprozeß der Dichtung. Seine Poesie ist

die reinste, klarste, heiterste Romantik, seine Phantasie webt eine wunderbare Anschauungswelt voll Märchenglanz. Es ist Kinderphantasie, die noch nicht aus Erfahrung die Grenzen des Wirklichen kennt, sondern alle philosophischen Möglichkeiten vor dem staunenden Auge zu Gestalten formt.

Das war das Rechte für Steinle mit seinem kindlichen Gemüt! Wäre ihm nur der Charakter des Dichters sympathischer gewesen! Wir begreifen es, daß der von Natur aristokratisch-feine Maler zuerst nicht daran wollte, die Bekanntschaft Brentanos zu machen. Freilich, als der Zufall 1837 die beiden zusammenführte, waren der 27jährige Steinle und der 60jährige Brentano von Stunde an Freunde.

Vieles hat von da an Steinle gezeichnet und gemalt im Auftrage des Dichters oder angeregt von seinen Dichtungen. Die Werke der letzteren Art sind durchweg die besseren. Wenn sich Brentano selbst daran machte, dem Künstler seine Wünsche für Zeichnungen vorzutragen, dann zeigte er ein seltenes Unverständnis für die Grenzen der bildnerischen Künste. Steinle hatte oft Mühe, den Dichter von der Unausführbarkeit seiner Pläne zu überzeugen.

Wer inmitten unserer dekadenten Kunstbestrebungen noch etwas Sinn hat für Romantik, wird für die Veröffentlichung jener Bilder in einem schönen Geschenkbande dankbar sein. Die Bilder sind von den Herausgebern trefflich erläutert, zum Teil auch von den Brentanoschen Originaltexten umrahmt.

Freilich, der g a n z e Steinle kommt in diesem Buch nicht zur Geltung. Das will es auch gar nicht. Die Federzeichnungen zur Chronika eines fahrenden Schülers tragen nach der kompositorischen Seite hin schon ein wenig den Herbstreif des Alters an sich. Nicht alle. So steht das Bild „Junker Sigmund besucht den alten Kilian und dessen Tochter“ durchaus auf der Höhe. Überhaupt hat der Künstler auch in seinen alten Tagen noch Erstklassiges geleistet, wie z. B. den Parzivalzyklus in der Aquarellabteilung der Münchener Pinakothek, wo das Feuer der Jugend nochmals hell aufflammte, um dann sanft für diese Welt zu erlöschen.

Joseph Kreitmaier S. J.

Handbuch zur Biblischen Geschichte. Von Dr **J. Schuster** und Dr **J. B. Holzammer.** Für den Unterricht in Kirche und Schule, sowie zur Selbstbelehrung. S i e b t e, n e u b e a r b e i t e t e u n d v e r m e h r t e A u f l a g e. Mit 215 Bildern und 5 Karten. 2 Bde. gr. 8⁰ (XLIV u. 2054) Freiburg 1910, Herder. *M* 23.—; geb. *M* 28.—

I. Band: Das Alte Testament. Bearbeitet von Dr J o s e p h S e l b s t. Mit 112 Bildern und 2 Karten. (XXII u. 1134) *M* 12.50; geb. *M* 15.—

II. Band: Das Neue Testament. Bearbeitet von Dr J a k o b S c h ä f e r. Mit 103 Bildern und 3 Karten. gr. 8⁰ (XXII u. 920) *M* 10.50; geb. *M* 13.—

Vor kaum vier Jahren hatte das Handbuch zur Biblischen Geschichte durch die beiden obengenannten Bearbeiter eine durchgreifende Umgestaltung, wesentliche

Ergänzung und Erweiterung erfahren (vgl. diese Blätter LXXIII 214 ff). Nun liegt das vortreffliche Werk bereits in siebter, stark erweiterter Neubearbeitung vor. So ziemlich alle brennenden Bibelfragen werden darin berührt. Die neuere und neueste Literatur ist in reicher Auswahl vertreten, die katholische in erster Linie, dann auch, soweit notwendig oder dienlich, die akatholische und gegnerische Literatur. Die zahlreichen Illustrationen sind von der Verlagshandlung zum größten Teil neu hergestellt, größere Abbildungen der früheren Auflage durch viele kleinere Bilder, meist archäologischen Charakters, ersetzt, wodurch sowohl Raumersparnis als zweckmäßigere Erläuterung des Textes ermöglicht wurde. Von beiden Bearbeitern wird in der Vorrede der kirchliche Standpunkt betont und bei Behandlung aller, auch der schwierigen Bibelfragen so festgehalten, daß die Leser über Schwierigkeiten und Lösungen oder Lösungsversuche, über die Irrgänge der rationalistischen Kritik und die sieghafte Kraft der katholischen Wahrheit und Wissenschaft orientiert werden. Zur Berichterstattung sei auf einzelnes in Kürze hingewiesen.

Betreffs der naturwissenschaftlichen Angaben in der Bibel werden im ersten Bande (S. 28) die Redeweisen von naturwissenschaftlichen Irrtümern, objektiv unrichtigen Angaben abgelehnt mit Hinweis darauf, daß nicht die naturwissenschaftliche Erkenntnis allein für wahr zu erklären ist, sondern auch die populäre, praktische und religiöse Betrachtungsweise der Natur, und daß nicht einseitig der naturwissenschaftliche Maßstab an die Heilige Schrift anzulegen ist. Ebenso „wäre es um die Geschichte schlecht bestellt, wenn nur die kritische Methode die Wahrheit der Geschichtschreibung verbürgte" (S. 46). Daß überdies die Geschichte in der Heiligen Schrift wesentlich anders zu werten ist als naturgeschichtliche Angaben, daß eine Geschichte nach dem Augenschein Wahrheit und Irrtum vermischen würde, kommt in den einleitenden Ausführungen über biblische Geschichte und Wissenschaft deutlich zum Ausdruck. Aus ähnlichen Gründen „geht es auch nicht an, die Bücher der Chronik (eine Art ‚Kirchengeschichte' des Alten Testaments) einem Midrasch (= ausgeschmückte, ungeschichtliche Erzählung mit geschichtlichem Kern) gleichzusetzen" (S. 46). „Die streng buchstäbliche oder geschichtliche Auffassung (jener Bücher, die geschichtliche Form zur Schau tragen) ist also im Besitzstand; jede andere muß ihre Berechtigung erst durch gründliche Argumente nachweisen und darf das Urteil der Kirche (das sich schon in der Auffassung und dem Gebrauch des magisterium ordinarium, in der exegetischen Überlieferung kundgibt) nicht außer acht lassen" (S. 49). Was die Bibelkommission über die Annahme von stillschweigenden Zitierungen geurteilt hat, wird folgerichtig auf die neuerdings befürwortete Annahme von Parallel- oder Doppelberichten angewandt: „Es dürfte kaum angehen, eine Möglichkeit, die für einzelne Fälle zutreffen mag, als allgemeines Prinzip zu betrachten" (S. 82). Die gleiche Unterscheidung zwischen Einzelfall und allgemeiner Regel wird auch betreffs des zweiten Makkabäerbuches zutreffend hervorgehoben (S. 50—52); in welchem Sinne der inspirierte Verfasser dem Geschichtschreiber Jason (nicht den Verfassern) die ausführliche Darlegung der Einzelheiten überlasse, ist eine Einzelfrage, zu deren Beantwortung der griechische Text der Vorrede genauer zu vergleichen sein wird.

Was über die Pentateuchfrage im Hinblick auf die Entscheidung der Bibelkommission erörtert wird (S. 89 ff), läßt sich etwa so zusammenfassen: Moses habe die Geschichte und Gesetzgebung seiner Zeit mitsamt der Vorgeschichte (Genesis) in einer planvoll angelegten Darstellung vereinigt, Esdras aber die letzte Redaktion des unter dem Namen des Moses bekannten Gesetzbuches vorgenommen und gleichsam die uns vorliegende Ausgabe desselben veranstaltet. Diese Auffassung sucht die Mitte zu halten zwischen einer strengeren Auslegung der mosaischen Autorschaft und einer fortschrittlicheren Richtung, deren Vertreter S. 96 dem Leser vorgeführt werden. Seinen Standpunkt kennzeichnet Dr Selbst in dem Schlußsatz der Orientierung über die Pentateuchfrage: „Die auf dem Boden des Glaubens und der Überlieferung stehende Bibelwissenschaft kann von der rationalistischen wohl Anregungen empfangen und Nutzen ziehen: sie muß sich aber stets der unüberbrückbaren Kluft bewußt bleiben, die zwischen ihr und den Voraussetzungen der modernen höheren Kritik gähnt, und sie muß vorsichtig und scharf unterscheiden zwischen archäologischen, kritischen, exegetischen, geschichtlichen Arbeiten und Ergebnissen und zwischen unbewiesenen, auf ‚Weltanschauung' beruhenden Voraussetzungen" (S. 102 f).

Im zweiten Bande faßt Dr Schäfer seine Ansicht über die Echtheit und Abfassungszeit des Matthäusevangeliums gegen Pfleiderer, Jülicher und Harnack in den Satz zusammen: „Wir stimmen gern der Meinung jener Kritiker bei, daß das Matthäusevangelium ein durch und durch katholisches Evangelium ist, lehnen aber darum nicht seine Abfassung vor 70 ab, sondern lassen uns durch die gesamte altkirchliche Tradition und die ‚Haltung des Buches' bestimmen, dessen Abfassung in die Zeit vor 70 zu setzen und den Apostel Matthäus als den Verfasser des Evangeliums anzuerkennen" (S. 11). „Bezüglich der Abfassungszeit des Lukasevangeliums muß festgehalten werden, daß es vor 70 geschrieben ist. Denn in der großen prophetischen Rede vom Gericht über die Welt und Jerusalem sind die eschatologischen und zeitgeschichtlichen Züge noch nicht so auseinandergehalten, wie ein Mann, der die Zerstörung Jerusalems schon erlebt hätte, sicher getan haben würde" (S. 26); im gleichen Zusammenhang zeigt der Bearbeiter an einem interessanten Beispiel (Harnack), daß auch hier wieder die literar-historische Kritik in rückläufiger Bewegung zur Tradition sich befindet. Die lichtvolle Darstellung des synoptischen Problems schließt mit dem Satze: „Die Verbindung der Traditions- und Benutzungshypothese ist wohl im stande, alle Übereinstimmungen wie alle Verschiedenheiten der drei synoptischen Evangelien nach Inhalt und Form zu erklären, ohne daß wir die gewichtigen äußeren Zeugnisse zu mißachten oder zu vergewaltigen brauchen"; mit Belser nimmt Schäfer an, „daß Markus neben den mündlichen Lehrvorträgen des Petrus in Rom noch eine schriftliche Quelle benutzte; diese Quelle war aber nicht ein Logiabuch, von dessen Existenz das ganze christliche Altertum nichts weiß, sondern der aramäische Matthäus. Der Übersetzer des aramäischen Matthäus benutzte aber seinerseits wieder Markus. Dadurch erklärt sich die weitgehende Übereinstimmung zwischen Markus und dem griechischen Matthäus in Bezug auf den

Wortschatz. Lukas endlich hat nicht bloß, wie fast allgemein zugegeben, den Markus, sondern auch den (aramäischen und den griechischen) Matthäus benutzt" (S. 33). Eine vertiefte und wohlgelungene Neubearbeitung erfuhren die Darlegungen über die Glaubwürdigkeit der Evangelien und ihre Bestreitung (S. 47 ff): die Betrugshypothese, die Mythenhypothese, die Tendenzhypothese, die Leugnung der geschichtlichen Existenz Christi (von Bruno Bauer an bis zur sozialdemokratischen Wissenschaft und zur Sozialtheologie des Bremer Predigers A. Kalthoff), die Hypothese einer Beeinflussung der Evangelien durch die Buddhalegende und durch babylonische Mythen, die historischkritische Schule des liberalen Protestantismus und die Verwandtschaft der Modernisten (A. Loisy) mit dieser Schule. Betreffs der Apostelgeschichte, deren Verfasser Lukas manches als Augen- und Ohrenzeuge geschrieben, das übrige unmittelbar aus sicherster Quelle, von Paulus, von andern Aposteln und apostolischen Männern erfahren, bemerkt Dr Schäfer sehr richtig: „Für manche Mitteilungen mögen auch schriftliche Aufzeichnungen vorgelegen haben. Die schriftlichen Quellen im einzelnen auffinden und voneinander scheiden zu wollen (Quellenscheidung), ist wegen des durchaus einheitlichen sprachlichen Charakters des ganzen Buches ein aussichtsloses Bemühen" (S. 621).

Aus den angeführten Proben erhellt zur Genüge, daß die beiden Herausgeber, den von Leo XIII. und Pius X. vorgezeichneten Richtlinien folgend, ihr Wissen und ihre Kraft für einen gesunden Fortschritt in der Bibelkunde einzusetzen bestrebt sind. Auf Grund der tiefgreifenden Neubearbeitung empfiehlt sich das Handbuch zur Biblischen Geschichte als ein den Anforderungen der Gegenwart entsprechendes Hilfsmittel für den praktischen Gebrauch und die populärwissenschaftliche Verteidigung der Heiligen Schrift, als ein wissenschaftlich-praktischer Handkommentar zum Alten und Neuen Testament für Studierende, Seelsorger, Religionslehrer und gebildete Laien.

Martin Hagen S. J.

Zur innerkirchlichen Krisis des heutigen Protestantismus. Eine Orientierung über moderne Evangeliumsverkündigung. Von Dr **Karl Rieder.** gr. 8° (XVI u. 236) Freiburg 1910, Herder. *M* 4.—

Der am Tore der katholischen Kirche anklopfende Modernismus ist bekanntlich nur ein schwächlicher Ableger des fortschrittlich gerichteten Protestantismus von heute. Darum ist ein Blick in dessen Christentum und Kirchentum nützlich und höchst zeitgemäß. Das vorliegende Buch ermöglicht diesen Einblick. Es ist mit großer Sachkenntnis an der Hand einer sehr reichen Literatur und mit peinlicher Genauigkeit gearbeitet. Wenn doch die protestantischen Gelehrten ihre Exkurse in katholisches Gebiet ebenso gewissenhaft und gründlich ausführen möchten!

Das Ergebnis der Untersuchung ist trostlos. Orthodoxe Protestanten im herkömmlichen Sinn des Wortes werden immer seltener. Auch die, welche sich konservativ, positiv oder bibelgläubig nennen, wollen als modern, als Anhänger der freien Forschung angesehen werden und nicht mehr alle Sätze der alten „Bekenntnisschriften" unterschreiben. Der Verfasser hat sich daher nicht

lange bei der undankbaren Arbeit aufgehalten, die verschiedenen theologischen Spielarten des Protestantismus zu kennzeichnen, sondern er hält sich an die Frage: Wie bewährt sich der protestantische Modernismus auf der Kanzel?

Da zeigt sich nun sonnenklar, daß diese modernistischen Prediger nur die Wahl haben, entweder in den ödesten Rationalismus zurückzusinken oder ein unehrliches Spiel mit Worten zu treiben, bei denen der Prediger sich heimlich etwas anderes denkt, als die Zuhörer verstehen müssen. Beide Predigtweisen sind stark im Schwang und finden gelehrte Verteidiger. Das „Umdeuten, Umprägen oder Umfüllen" der alten christlichen Ausdrücke und Begriffe sei, sagen die einen, das gute Recht jedes protestantischen Predigers, denn auch Luther habe die alten Begriffe und Kirchenlehren umgedeutet und einen ganz neuen Sinn in die Worte Glauben, Gnade, Erlösung, Rechtfertigung hineingefüllt. Andere, die eine derartige „Falschmünzerei" nicht fertigbringen, verlegen sich auf Moralisieren oder philosophische und ästhetische Schönrednerei. Das hat aber auf Dorfkanzeln seine engen Grenzen und darum bildet die „Dorfpredigt" für die modernen Prediger eine besondere Schwierigkeit, zu deren Bewältigung sich schon eine stattliche Anzahl Schriften hervorgetan hat. Dr Rieder ist wohl mit Recht der Ansicht, daß aus ihnen allen nicht so viel zu lernen sei als aus dem einen Alban Stolz.

Wem diese Sachlage, die mit vielen kostbaren und teilweise drastischen Belegstellen gezeichnet ist, noch nicht die Augen darüber auftut, wohin der Modernismus führt, dem gibt unser Berichterstatter noch folgendes Geständnis eines protestantischen Modernisten [1] zu bedenken: „Es ist tatsächlich unleugbar, daß sich das freiere deutsche Christentum in den letzten Jahren stark nach der Seite des Atheismus hin entwickelt hat." Charakteristisch nimmt sich daneben eine andere Feststellung aus: „Ein sehr starkes Gefühl in weiten Kreisen unserer gegenwärtigen Bildung ist der Haß gegen Rom. Man findet ihn überall; aus den verschiedensten Wurzeln wächst er empor." Professor Niebergall sagt uns damit nichts Neues: „Lieber rot als schwarz" ist ja ein bekanntes Schlagwort. Aber es ist doch gut, daß Dr Rieder im Anhang eine Anzahl solcher romhassenden Kanzelreden mit Kraftsätzen aus Reformationspredigten und ähnlichen Gelegenheiten festgenagelt hat. „Im Gegensatz dazu", so lautet sein Schluß, „wird man in den hervorragenden neueren und mustergültigen katholischen Predigtwerken auch nicht einen einzigen Satz finden, der für die Protestanten beleidigend wäre und den angeführten an die Seite gestellt werden könnte" (S. 235).

Nicht einmal das bringt also der Modernismus auf jener Seite fertig, daß er den Lutherzorn gegen den Papst und alles Katholische milderte. Er tut das Gegenteil. Ein Grund mehr für uns, ihm den Eingang in unsere Reihen zu verschließen!

Matthias Reichmann S. J.

---

[1] In der „Christlichen Welt" 1910, Nr 33.

History of the Society of Jesus in North America Colonial and Federal. By ***Thomas Hughes*** of the same Society. Documents. Vol. I, Part. II. Nos. 141—224 (1605—1838). 8⁰ (XII u. 601—1222) London 1910, Longmans, Green & Co. 21 *Sh.*

Von der neuen kritischen Geschichte des Jesuitenordens, die anfangs der 90er Jahre in Angriff genommen wurde, sind bisher in verschiedenen Ländern 13 starke Bände erschienen, von denen 5 auf die Geschichte der polnisch-litauischen Provinzen (abgeschlossen), 3 auf die der spanischen, je 1 Band auf die der deutschen, italienischen, französischen, böhmischen und englisch-amerikanischen Provinzen entfallen. Damit dürfte spärlich ein Drittel des großartig angelegten Werkes zum Abschluß gediehen sein, dessen Fortführung die tüchtigsten Kräfte der verschiedenen Ordensassistenzen beschäftigt und das auch die Missionsgeschichte des Ordens mit hineinziehen soll.

Das Gebiet, welches P. Hughes zugefallen, ist größtenteils noch Neubruch und von der irreführenden Darstellung feindseliger Parteigeschichte stark überwuchert. Es schien daher gerade hier angezeigt, nicht nur auf Grund der größtenteils erstmals erschlossenen Quellen zu arbeiten, sondern auch diese Quellen selbst möglichst ausgiebig vorzulegen und so den vielfach überraschend neuen Feststellungen eine unanfechtbare Unterlage zu geben. Da dies im Texte selbst nicht so umfassend geschehen konnte, hat sich P. Hughes zur Herausgabe eigener Dokumentenbände entschlossen, welche die eigentlichen Geschichtsbände begleiten bzw. ihnen voraufgehen. Während also der erste bisher erschienene Textband (vgl. diese Zeitschrift LXXIV 446) bloß die Periode von 1580 bis 1645 behandelt, bieten die zwei Dokumentenbände bereits die Quellennachweise bis zum Jahre 1838.

Eine weitere Eigenart der Publikationsweise besteht darin, daß P. Hughes nicht einfach die Dokumente, sei es ganz oder in Regestenform, aneinanderreiht, sondern dieselben durch Einleitungen, Übergänge und Noten in fortlaufende Verbindung bringt, so daß der Dokumentenband schon gleichsam das Gerippe des noch zu erwartenden geschichtlichen Baues vor Augen stellt. Freilich, wer aus diesem Gerippe sich bereits ein abschließendes Urteil über die zu behandelnden Fragen bilden oder den Wert der Dokumente nach ihrem vorliegenden Wortlaute abschätzen wollte, würde zum Teil wenigstens völlig irre gehen. Was geboten wird, sind, wie der Verfasser betont, nur die freilich schon geordneten Steinchen eines Mosaiks, die erst dann zur vollen Geltung kommen und richtig wirken, wenn einmal das sorgsam vollendete Bild fertig vor uns steht.

Der vorliegende zweite Teil des ersten Dokumentenbandes (vgl. über den 1. Teil diese Zeitschrift LXXIV 450) bringt 83 Nummern (141—224), die aber zumeist je eine ganze Reihe von Stücken einbegreifen und den Zeitraum von 1773 bis 1838 umfassen. Vor allem lernen wir hier die Schicksale des aufgehobenen Ordens während des Interim (1773 bis 1814) näher kennen, das gerade in den Vereinigten Staaten durch eine seltsame Verkettung von Umständen sich ganz

eigenartig gestaltete. Der Umstand, daß die Exjesuiten hier den unentbehrlichen Kern des Seelsorgeklerus ausmachten, hielt sie auch nach der Aufhebung als festgeeinte Körperschaft zusammen. Als Mittelpunkt und geistiger Führer der kleinen Schar ragt die herrliche Gestalt eines John Carroll hervor. Seiner klugen Festigkeit und seinem Einflusse als erster Bischof und Erzbischof der neuerstehenden amerikanischen Kirche gelingt es, den ehemaligen Orden, dessen Organisation und Vermögen durch Sturm und Schiffbruch hindurch glücklich an das Gestade der festerhofften rechtlichen Wiederherstellung hinüberzuretten.

Unter seinen Nachfolgern setzt dann der heftige Streit um das in den Händen der Exjesuiten verbliebene Ordensvermögen ein, der sich jahrzehntelang in unerquicklichster Weise fortzieht. Doch genug. Es wird besser sein, den reichen Inhalt erst dann zu skizzieren, wenn die Dokumente in den wohl bald zu erwartenden nächsten Textbänden verarbeitet vorliegen.

Es genüge vorläufig, darauf hinzuweisen, daß die Dokumentensammlung weit über die eigentliche Ordens- und Missionsgeschichte hinausgreift und reiches, zum Teil völlig neues Licht auf die Entwicklung der jungen nordamerikanischen Kirche überhaupt wirft. Die fast rücksichtslose Offenheit, mit welcher P. Hughes auch die Schattenseiten und peinlichen Mißverhältnisse dokumentarisch belegt, gibt die vollste Garantie, daß wir von ihm nur wirkliche Geschichte zu erwarten haben.

A. Huonder S. J.

Deutsche Gesellschaft für christliche Kunst.

Jahresmappe für 1910. Mit 12 Foliotafeln in Kupferdruck, Mezzotinto und Lichtdruck nebst 37 Abbildungen im Text. Nebst erläuterndem Text von Dr **Ludwig Baur.** Folio (32) München 1910, Gesellschaft für christliche Kunst. *M* 15.—

Die Weihnachtskrippe. Ein Beitrag zur Volkskunde und Kunstgeschichte aus dem Bayrischen Nationalmuseum. Von Dr **Georg Hager,** Kgl. Konservator am Bayrischen Nationalmuseum. Mit 53 Abbildungen. Folio (148) München 1902, Gesellschaft für christliche Kunst. *M* 7.—; geb. *M* 9.—

Die neueste Mappe der Gesellschaft für christliche Kunst ist als erfreuliche Weihnachtsgabe des Lobes und der Anerkennung würdig. Wer ein Musterbuch ausgeführter oder auszuführender Werke erwartet, wie reich illustrierte Kataloge der Kunstanstalten sie bieten, kommt freilich nicht auf seine Rechnung. Zweck der Publikation ist, neue Werke befreundeter Meister bekannt zu machen und so einen zuverlässigen Gradmesser für deren Beurteilung zu liefern. Die einzelnen Künstler sollen sich zur Hilfe bei Neuanschaffungen durch ihre in guten Bildern vorgelegten Leistungen empfehlen. Die Geleitworte im Beginn der Mappe wenden sich unter Verwertung der Worte Josephs von Führich gegen die in den letzten Jahrzehnten so häufig aufgestellte Forderung, „man müsse dem Künstler, der

religiöse Stoffe bearbeitet, mehr Freiheit lassen". Sie betonen dann die Wichtigkeit der Religion für die Kunst, der Religiosität für die christlichen Künstler. Der Text zu den 12 Tafeln und 37 Abbildungen wendet die Grundsätze des Vorwortes auf die einzelnen mitgeteilten Kunstwerke an, indem er die rechte Mitte hält, ebenso verletzenden Tadel vermeidet wie übertriebene Lobeserhebungen, besonders bei Versuchen jüngerer, aufstrebender Talente ihre Vorzüge würdigt, aber auch mit feinem Verständnis und maßvoller Kritik auf Mängel hinweist. So macht er die Mappe zu einer lehrreichen Einführung in tieferes Verständnis der Leistungen neuerer christlicher Künstler, besonders in Bayern. Die unter engerem Anschluß an ältere Stile, des romanischen, gotischen und barocken Stiles, entworfenen Arbeiten verdienen die besten Preise, während fast überall da, wo versucht wird, außerhalb der Bahn erprobter Vorarbeiten durch Neuheiten zu gewinnen, ein Mißton oder eine Disharmonie sich geltend macht. Man wird versucht, bei Betrachtung der an Assyriens Denkmäler erinnernden heiligen drei Könige (Tafel 6) dem dort gegebenen Gestus des hl. Joseph, welcher die Hände zusammenlegt und zurückweicht, die Worte unterzulegen: „Um Gotteswillen, was ist das?" Jedenfalls dürfte es manchem schwer fallen, sich „die heiligen drei Könige" so vorzustellen. Ebensowenig entspricht unsern Ideen von Christus jener siegreiche Held der siebten Tafel, welcher hoch zu Roß sitzt, in der Linken seinen Bogen hält, mit der Rechten triumphierend einen Lorbeerkranz zeigt. Schade, daß der begabte Künstler sein Talent nicht verwendet hat, um Konstantin, Karl oder einen andern ritterlichen Helden als Triumphator zu bilden. Trotzdem ist die Aufnahme solcher Werke in die Jahresmappe nützlich, denn sie regen an zum Nachdenken, weisen warnend hin auf Fehlgriffe und stellen solche Versuche zu einer Aussprache hin, bei welcher die Sache gewinnen kann ebenso wie der ausführende Meister, falls er einer wohlwollenden Kritik zugänglich ist.

Wenn wir die Gelegenheit benützen, hier auf das freilich schon vor Jahren erschienene Buch des Dr G. Hager zurückzukommen, der inzwischen zum Generalkonservator der Kunstdenkmäler Bayerns befördert worden ist, so geschieht es, weil seine schöne Arbeit nicht die verdiente Anerkennung gefunden hat und noch keineswegs veraltet oder überholt ist. Sie schildert die Geschichte der in Kirchen und Privathäusern um Weihnachten aufgestellten Krippen und behandelt im einzelnen die in Tirol, Bayern und Italien, besonders in der Schmedererschen Sammlung des Bayrischen Nationalmuseums vorhandenen Krippen und ihre Beziehung zum „Volksgemüt". Sie gibt einen wertvollen Beitrag zur Charakteristik der Volksandachten und zur Ikonographie der Geheimnisse der Weihnachtszeit in den letzten Jahrhunderten. Möchten Geistliche und Laien aus dem reich illustrierten Buche lernen, wie man die in vielen Kirchen um Weihnachten aufgestellten Krippen künstlerischer ausgestalten und weiter ausbilden könnte!

Wie die Gesellschaft für christliche Kunst durch „Die Weihnachtskrippe" auf ein für die praktische Seelsorge wichtiges Thema hinweist, hat sie durch ihre neuen, edel gehaltenen farbigen Andachtsbilder (25 farbige Bilder *M* 1.—, 100 Stück *M* 2.50) der Religiosität einen guten Dienst erwiesen, indem ja solche Bildchen

durch Massenverbreitung den Geschmack des Volkes bilden, es mit der neueren Kunst in nähere Beziehung bringen, aber auch diese Kunst immer wieder mahnen, doch volkstümlich zu sein, nicht den wechselnden Tagesströmungen sich hinzugeben, sondern weiterzubauen auf dem, was in der katholischen „Volksseele" lebt und nach Betätigung strebt. Würde nicht die Gesellschaft für christliche Kunst sich ein großes Verdienst erwerben, wenn sie auch aus den überreichen Beständen der Münchener Staatsbibliothek eine Anzahl Miniaturen des 15. und 16. Jahrhunderts auf Postkarten und in Bildchen brächte? Das wäre einmal etwas Neues und eine Verwertung eines noch nicht gehobenen Schatzes für weite Kreise. Auch die im 16. und 17. Jahrhundert besonders von Augsburger Stechern herausgegebenen Andachtsbilder enthalten manches zierliche Blatt, das auch heute noch Freunde und Verwendung verdient.

Stephan Beissel S. J.

Bücherschau.

Cursus Scripturae Sacrae etc.

1. **Commentarius in Librum Sapientiae.** Auctore Rudolpho Cornely S. J. Opus postumum, edidit Franciscus Zorell S. J. 8° (IV u. 614) Paris 1910, Lethielleux. *Fr.* 12.—
2. **Commentarius in S. Pauli epistolam ad Corinthios priorem.** Auctore Rudolpho Cornely S. J. Editio secunda emendata. 8° (536) Paris 1910, Lethielleux. *Fr.* 9.60
3. **Commentarius in Proverbia.** Auctore Iosepho Knabenbauer S. J. Cum appendice De arte rhythmica Hebraeorum, auctore Francisco Zorell S. J. 8° (246 u. 24) Paris 1910, Lethielleux. *Fr.* 5.25

1. Das vergangene Frühjahr brachte uns endlich wieder zwei neue Bände des Cursus. Aus der Feder des Gründers dieses exegetischen Sammelwerks, P. Cornely, stammt die groß angelegte Erklärung zum Buch der Weisheit, ganz im Geist und in der Form seiner übrigen großen Kommentare gehalten. Gründlich und tief dringt er ein in den Inhalt und die Anlage des inspirierten Buches, das uns die Erstrebenswürdigkeit und das innerste Wesen der Weisheit, der erschaffenen wie der unerschaffenen, sowie deren Geschichte in der Welt entwickelt; so bildet Cornelys Erklärung eine reiche Fundgrube für Betrachtung und Predigt. Geduld erfordert die Durchnahme des trotz gelegentlicher Kürzung durch den Herausgeber breiten und umfangreichen Werkes; aber der geduldig ausharrende Leser fühlt sich auch reich belohnt durch die allseitige Belehrung, die ihm zu teil wird, und die klar und sicher vorgetragene Lehre des Buches. Vermissen wird der Fachmann die Benützung einiger Werke, die kurz vor oder bald nach dem Tod des Verfassers (März 1908) erschienen. Ebenso wird im Werk die Abfassung des griechischen Urtextes in Versen und Stichen überall vorausgesetzt und durch den Herausgeber im Druck des griechischen wie des lateinischen Wortlauts kenntlich gemacht; aber welcher Art diese Verse seien, ob sich Strophenbildung oder sonst eine künstliche Anlage darin beobachten lasse, wird nirgendwo festgestellt.

2. Die 2. Auflage des Kommentars zum ersten Korintherbrief stellt einen Stereotypabdruck der ersten, 1890 erschienen, dar. Die inzwischen erschienene neue Literatur ist sowohl in der Einleitung wie auch im Verlauf der Erklärung nachgetragen, sonst aber im Text wenig geändert worden, weshalb ein Hinweis auf die Besprechung in dieser Zeitschrift (XLI S. 449) hier genügen mag.

3. Der unermüdliche P. Knabenbauer bietet uns auf einem Raum von gerade zwei Fünfteln des erstgenannten Cornelyschen Kommentars die Erklärung zu dem im Verhältnis zum Liber Sapientiae anderthalbmal so langen Buch der Sprichwörter. In dieser Kürze liegt ein Vorzug des Werks. Ist aber der viel beschäftigte Leser dem Verfasser dafür dankbar, daß dieser ihm auf knappem Raum eine klare und sorgfältige Exegese des heiligen Buches bietet, so würde vielleicht doch der eine oder andere ein tieferes Eingehen auf Einzelheiten, eine genauere, allseitige Erwägung mancher dunklen Fragen und strittigen Punkte dankbar begrüßen. Da und dort drängt sich einem auch die Frage auf: Wird nicht in der Textkritik dem Urteil von Gelehrten zu viel Beachtung geschenkt, die mit dem heiligen Text allzu willkürlich umgesprungen sind? — Mögen die noch übrigen Kommentare des Cursus uns bald dargeboten werden! — Nachdem P. Cornely in seinen Einleitungsschriften ein metrisches System in den poetischen Schriften des Alten Testamentes stets abgelehnt hat, gibt P. Knabenbauer im Anhang zu seinem Kommentar einem entschiedenen Verfechter einer hebräischen Metrik oder Rhythmik das Wort. Zorell findet im freien germanischen Versmaß, welches im Vers die Anzahl der betonten Silben fest regelt, bezüglich der unbetonten Silben aber eine gewisse Freiheit walten läßt, den Schlüssel zur hebräischen Verslehre. Dabei entdeckt er manche Gedichte mit lauter gleichen Versen, während andere aus gleichen Strophen, die einzelnen Strophen aber aus einander ungleichen Versen bestehen. Wie man über die Frage auch denken mag: einen guten Eindruck erweckt die interessante Abhandlung dadurch, daß sie den überlieferten Text treu wahrt, die übliche Betonung der Wörter gelten läßt, die Aussprache nur in Kleinigkeiten nach Origenes und Hieronymus modifiziert und die vielseitigen Gesichtspunkte vorführt, die klarzustellen sind, ehe man über hebräische Metrik urteilt oder aburteilt.

Das sog. Athanasianische Glaubensbekenntnis ein Werk des hl. Ambrosius. Nebst zwei Beilagen: I. Über Zeit und Verfasser der sog. Tractatus Origenis und verwandter Schriften. II. Symbolgeschichtliche Dokumente aus einer Handschrift von Monza. Von Heinrich Brewer S. J. [Forschungen zur christlichen Literatur- und Dogmengeschichte, herausgegeben von Dr A. Ehrhard und Dr J. P. Kirsch, IX, 2.] 8° (194) Paderborn 1909, Schöningh. *M* 6.—

Versuche, den Verfasser des athanasianischen Glaubensbekenntnisses zu erraten, sind so viele gemacht worden, daß man um seines Titels willen das vorliegende Buch nur mit starkem Mißtrauen in die Hand nehmen wird. Indes, wenn man angefangen hat zu lesen, folgt man der Beweisführung des Verfassers mit steigendem Interesse und mit wachsender Neigung, ihm zuzustimmen. Von so vielen Eigentümlichkeiten des Athanasianums wird gezeigt, daß sie sich um die ungefähre Entstehungszeit desselben nur bei Ambrosius wiederfinden, daß gegen die Beweisführung kaum viel sich wird einwenden lassen, wenn jene Tatsache im Feuer der Kritik stand hält. Auf jeden Fall aber ist die Arbeit ein wertvoller Beitrag zur viel umstrittenen Geschichte jenes Glaubensbekenntnisses. Wenn bisher dessen Entstehung

in nachaugustinische Zeit gesetzt wurde, weil viele Anklänge an Augustin in denselben vorkämen, so ist nunmehr erwiesen, daß solche Anklänge auch in des hl. Ambrosius Schriften vorhanden sind, und also nicht notwendig der Verfasser des Athanasianums den großen Bischof von Hippo benutzte, sondern letzterer vielleicht schon das Athanasianum kannte. Außerdem wird dessen Beziehung zur orientalischen Theologie ans Licht gestellt. — Die Zuweisung der Tractatus Origenis an Rufin wird sicher nicht unbestritten bleiben.

Der Verfasser der Eliu-Reden (Job Kap. 32—37). Eine kritische Untersuchung. Von Dr Wenzel Posselt. [Biblische Studien, XIV, 3.] gr. 8° (XII u. 112) Freiburg 1909, Herder. *M* 3.—

Die Abfassung des Buches Job glaubt der Verfasser wahrscheinlich längere Zeit nach der Zerstörung des Reiches Israel, aber vor Jeremias, am wahrscheinlichsten bald nach Beginn des babylonischen Exils ansetzen zu sollen. Daß manche unstichhaltige Gründe für eine so späte Datierung vorgebracht werden, ist in der Einleitung gut dargelegt; weniger einleuchtend sind die spärlichen Wahrscheinlichkeitsgründe, mit denen der Verfasser für seine Ansicht sich begnügt. Der erste Teil der Studie bringt sachliche Beweise für die Ursprünglichkeit der Eliureden mit dem Resultat, daß diese Reden zufolge der Disposition des Buches notwendig sind; die Gegengründe erweisen sich als unhaltbar. Im zweiten Teil folgen sprachliche Beweise dafür, daß die Eliureden vom Verfasser des übrigen Buches herrühren können. Daß dabei ein gewisser Rest von Schwierigkeiten bleibt, die zurzeit nicht glatt lösbar sind, ist bei solchen Untersuchungen naturgemäß und vermag den sprachlichen Gründen für die These des Verfassers ihre Beweiskraft nicht zu benehmen.

Die Menschenopfer der alten Hebräer und der benachbarten Völker. Ein Beitrag zur alttestamentlichen Religionsgeschichte. Von P. Dr Evaristus Mader S. D. S. (Rom). [Biblische Studien, XIV, 5. u. 6.] gr. 8° (XX u. 188) Freiburg 1909, Herder. *M* 5.60

Der erste Abschnitt dieser reichhaltigen Studie behandelt die Menschenopfer bei den Nachbarvölkern der alten Hebräer und ihr Verhältnis zum hebräischen Molochdienst. An erster Stelle will der Verfasser aus ägyptischen Denkmälern und Zeugnissen griechischer und römischer Schriftsteller den Nachweis erbringen, daß bei keinem andern Volk des klassischen Altertums die Menschenopfer so gut dokumentiert seien als bei den Ägyptern; Israels Verhältnis zu Ägypten sowie mehrere Bibelstellen sollen alsdann nahelegen, den Ursprung des hebräischen Molochdienstes in Ägypten zu suchen. Völlig überzeugend sind die inschriftlichen Beweise freilich nicht; auch das Zeugnis des alten Herodot, der den Ägyptern die Menschenopfer abspricht, ist im Vergleich mit den übrigen Zeugnissen aus später Zeit nicht wertlos. Trotzdem bleibt die Zusammenstellung des gesamten Beweismaterials dankenswert, und das gleiche gilt auch von dem unanfechtbaren Nachweis von Menschenopfern bei den Babyloniern, Assyriern und Sabiern, bei den Arabern, Moabitern und Ammonitern, bei den Kananäern, Phöniziern und Karthagern. Daß der hebräische Molochdienst aus Phönizien stamme, wird abgelehnt; auf assyrischen Einfluß wird das Wiederaufleben des hebräischen Molochdienstes in der assyrischen Periode zurückgeführt. — Dieser erste Abschnitt (S. 14—96) schafft die breite Basis für das vom Verfasser ursprünglich ins Auge gefaßte Hauptthema, das jetzt den zweiten Teil dieser Studie bildet: die Menschenopfer der Hebräer und ihr Verhältnis zum orthodoxen Jahve-

kult. Nicht mit prinzipiellen Erörterungen, sondern durch historisch-kritische Bewertung der Texte zeigt der Verfasser, daß die Vertreter des legalen Molochkultes mit Unrecht behaupten, Jahve sei ein Feuer- oder Sonnengott, der Molochkult alter Jahvekult, Jahve gleich Moloch, das Menschenopfer legitimer Jahvekult. — Die umfangreiche Literatur ist fleißig gesammelt und ausgiebig verwertet; bei der Verwertung dürfte hie und da des Guten zu viel geschehen sein, indem z. B. den langatmigen Abhandlungen von Ghillany und Daumer aus dem Jahre 1842 der Tribut übermäßiger Beachtung gezollt wird. Da der Verfasser auch das Problem der Quellenscheidung für den Pentateuch und das Buch der Richter gestreift hat, so sei auf sein zutreffendes Urteil hingewiesen, „daß die Pentateuchkritik keineswegs eine bombenfeste Burg ist, sondern im Gegenteil in ihren wesentlichen Voraussetzungen auf sehr schwachen Füßen steht".

Geschichtliche und literarkritische Fragen in Esra 1—6. Von Dr Johannes Theis. [Alttestamentliche Abhandlungen, herausgegeben von Dr J. Nikel, II, 5.] gr. 8° (VIII u. 88) Münster i. W. 1910, Aschendorff. *M* 2.40

Die Hauptergebnisse dieser Abhandlung lauten: Das griechische erste Buch Esdras (in der Vulgata nach den kanonischen Büchern als drittes Buch Esdras aufgeführt) sei ein Bruchstück der alten alexandrinischen und kanonischen Übersetzung der älteren hebräisch-aramäischen Rezension des Chronikerwerkes und stamme höchstwahrscheinlich von demselben Verfasser, wie die LXX-Übersetzung des Buches Daniel. Das griechische zweite Buch Esdras hingegen (in der Vulgata das erste Buch Esdras) sei Übersetzung des Theodotion und repräsentiere die jüngere Gestalt des hebräisch-aramäischen Grundtextes, wie sie wohl zu Beginn des zweiten christlichen Jahrhunderts festgelegt worden sei. In diesem letzteren Buch habe das zweite Kapitel, das im siebten Kapitel des Buches Nehemias fast gleichlautend wiederkehrt, durchaus keine Berechtigung; seine ursprüngliche Stellung habe der Abschnitt in Neh Kap. 7, und sein Inhalt passe nur für die Zeit nach dem Mauerbau des Nehemias. Betreffs der zwei eigenartigen Kapitel (3, 1 bis 5, 6) im griechischen ersten Buch Esdras glaubt der Verfasser feststellen zu können, daß jene Legende, die sog. Leibpagenerzählung (3, 1 bis 4, 47 a) im semitischen Grundtext enthalten war, als die alexandrinische Übersetzung angefertigt wurde. Manchem Leser drängt sich wohl die Frage auf, ob dieses beträchtliche „Bruchstück der alten alexandrinischen und kanonischen Übersetzung", das im kanonischen Buche Esdras fehlt, durch obige Feststellung als echter Bestandteil des kanonischen Textes bezeichnet werden solle. Diese Frage scheint auch der Verfasser im Auge zu haben, wenn er bemerkt: „Was es im übrigen mit der Leibpagenerzählung auf sich hat, wollen wir hier nicht untersuchen." Die Fortsetzung der auf breitester textlicher Grundlage begonnenen Untersuchungen wird vom Verfasser in Aussicht gestellt.

Zur Chronologie des Lebens Jesu. Von Dr theol. Karl Mommert. gr. 8° (VIII u. 202) Leipzig 1909, Haberland. *M* 4.—

Der Verfasser ist bereits vorteilhaft bekannt durch seine mit viel Beifall aufgenommenen biblisch-topographischen Schriften über die heilige Grabeskirche, Golgotha, Dormitio, Topographie von Jerusalem, Prätorium des Pilatus usf. (vgl. Stimmen aus Maria-Laach LVIII (1900) 101, LXVII (1904) 104, LXX (1906) 223, LXXV (1908) 571. Jetzt bietet er uns eine eingehende Studie über die Chronologie des Lebens Jesu. Der Verfasser gelangt zu folgenden Ergebnissen: Geburtsjahr Christi

749 u. c.: Tag der Geburt 6. Januar nach dem alten Kalender, 25. Dezember des julianischen Kalenders (S. 170 u. ö. 188); Tod des Herodes 751 u. c., Todestag Christi 7. April 30 n. Chr. = 783 u. c. Anfang des öffentlichen Lebens Frühjahr 780 u. c. = 27 n. Chr. (S. 77). Der Verfasser führt eine scharfe Klinge besonders gegen die Anhänger der „Einjahrtheorie", der einjährigen öffentlichen Tätigkeit Christi, z. B. gegen Fendt und van Bebber, deren Ansichten in ausführlicher Weise dargelegt werden (S. 44—50; 79—85 123—130; 142—147; 173—182). Eingehend werden auch die Darlegungen von Homanner (Bibl. Studien XIII, 3. Heft S. 107—113) und von Kellner (Heortologie S. 148--156) mitgeteilt und einer sichtenden Prüfung unterworfen. Die Frage über den Tag des letzten Abendmahles und den Todestag Christi wird gelöst durch Unterscheidung der bürgerlichen Rechnung und des religiösen Festkalenders: so sei der Abend des 14. Nisan = der Abend des 13. nach bürgerlicher Rechnung; der Leidensfreitag ist der Tag vor dem ersten oder Hauptfesttag des jüdischen Osterfestes, der 14. Nisan (S. 37). Neu ist die Erklärung zu Jo 18, 28 manducare passha = „Osterbrot (ungesäuertes) essen" (S. 35 37). Der Verfasser ist der festen Überzeugung, der immer wieder energischer Ausdruck gegeben wird, die Angaben über das Alter Christi (33 Jahre), die Dauer der öffentlichen Wirksamkeit (3 Jahre), seien apostolische Überlieferung und daher stets vom kirchlichen Lehramt als ein Teil des depositum fidei, als sententia communis, als apostolische Erblehre, als kirchliche Erblehre vorgetragen worden. Daher beschuldigt er die Vertreter anderer chronologischer Anschauungen mehrmals, sie stellten sich im Gegensatz zur Lehre der Kirche, zum kirchlichen Lehramt (S. 78 87 89 91 97 103 115 139 199). In beiden Punkten wird der Verfasser wohl nicht allseitige Zustimmung finden. Die einschlägige Literatur ist gut angezogen, die Kapitel über die 46 Tempelbaujahre, das 15. Jahr des Tiberius, die gnostische Fabel u. dgl. m. sind sehr lehrreich und anregend.

De sponsalibus et matrimonio tractatus canonicus et theologicus necnon historicus ac iuridico-civilis. Auctore Aloysio Desmet S. T. L. Editio altera, recognita et adaucta. 8° (XXVI u. 620) Brugis 1911, Bayaert. *Fr.* 8.—

Bd LXXVIII, S. 539 f dieser Zeitschrift hat die erste Auflage des Werkes eine recht anerkennende Besprechung gefunden; dieselbe hat durch eine ungeahnt rasche Verbreitung des Werkes die beste Bestätigung erfahren. Nach Ablauf eines guten Jahres schon liegt die zweite Auflage vor. Sie kündigt sich als neu durchgesehene und vermehrte an. In der Tat merkt der aufmerksame Leser, daß der Verfasser sorgfältig bestrebt war, sowohl neuauftauchende Fragen, als auch neue kirchliche Dekrete und Antworten sich in keiner Weise entgehen zu lassen. So kann denn diese zweite Auflage nur mit erneutem Lobe anempfohlen werden.

Schöpfungsgeschichtliche Theorien. Von Dr Alb. Gockel, Professor an der Universität Freiburg (Schweiz). Zweite, vermehrte und verbesserte Auflage. Mit 6 Abbildungen. 8° (166) Köln 1910, Bachem. *M* 2.40

„Der Zweck des vorliegenden Werkchens ist, den zahlreichen populären Darstellungen der Schöpfungsgeschichte gegenüber, die fast alle mit einer erstaunlichen Sicherheit noch unbewiesene Dinge als Resultate moderner Naturwissenschaft hinstellen, zu zeigen, wie viel, oder besser gesagt, wie wenig wir über die Entstehung unseres Erdballs oder gar des Weltgebäudes Sicheres wissen, und darzulegen, daß

alle schöpfungsgeschichtlichen Theorien, angefangen von der Kantschen bis zu den neuesten Meteoritentheorien nichts anderes sind als mehr oder weniger wahrscheinliche Hypothesen." Die erste Auflage dieses außerordentlich zeitgemäßen Werkchens wurde 1909 in einem früheren Bande dieser Zeitschrift (LXXVI 207) besprochen. Der Umstand, daß schon so bald eine Neuauflage notwendig war, zeugt von dem großen Interesse, das namentlich auch von katholischen Kreisen diesen Fragen entgegengebracht wird, beweist aber auch, ein wie großes Vertrauen sich der bekannte Forscher, Professor der kosmischen Physik zu Freiburg (Schw.), auf diesem Gebiete erworben hat. Wenn auch die Urheber der älteren Theorien längst verstorben sind, so geben uns doch die rastlos fortschreitenden Erkenntnisse der Naturwissenschaften immer noch neue Mittel an die Hand, ihre Vermutungen zu prüfen, zu sichten, zu bestätigen. Eine solche kritische Würdigung der alten Hypothesen konnte darum nur mit Erfolg unternommen werden von einem Manne, der wie der Verfasser mit den neuesten Ergebnissen der Naturwissenschaften vollkommen vertraut ist, ja der selbst an diesen Forschungsarbeiten einen erheblichen Anteil genommen hat. Der Plan der neuen Auflage ist nicht verändert worden, wohl aber bemerkt man an zahlreichen Stellen die ergänzende, verbessernde Hand des Verfassers. Das Werkchen gibt nicht bloß eine Darlegung und Kritik der aufgestellten Hypothesen, sondern es fügt dabei an gelegenen Stellen eine große Menge bis jetzt festgestellter Tatsachen ein, die für die Lösung der schöpfungsgeschichtlichen Probleme von Bedeutung sind. Wer eine gediegene sachliche Darlegung, frei von aller hohlen Begeisterung, „wie wir's so herrlich weit gebracht", zu lesen wünscht, dem können wir die Gockelsche Schrift aufs wärmste empfehlen.

Dieu existe. Par Henri de Pully. [Bibliothèque apologétique, 10.] kl. 8° (62) Paris 1911, Beauchesne. 50 *cts.*

Die Eigenart dieser hübschen Broschüre liegt darin, daß sie Gottesbeweise, namentlich teleologische, in kleinen sehr lesbaren Kapitelchen von 1—3 Seiten vorlegt, jedes unter einem packenden Titel, durch ein bemerkenswertes Zitat eingeleitet und in lebhafter Sprache ausgeführt. Aus dem Umgang mit der Jugend hervorgegangen, spricht es auch in erster Linie zu jungen Leuten. Der Verfasser läßt sich auf gelehrte Feinheiten nicht ein, obgleich man wohl bemerkt, daß er sie kennt und mit Rücksicht auf sie seine Worte wählt, sondern wendet sich an den gesunden Menschenverstand, dem der „Gott der Astronomen", der „Gott der Schmetterlinge", der „Gott der Blumen" in der Tat nicht ferne liegt. Er schließt mit der Antwort J. H. Fabres, des „Homers der Insekten", die dieser gelehrte Naturforscher am 3. April 1910 auf die Frage gab, ob er an Gott glaube: „Ich kann nicht sagen, daß ich an Gott glaube; ich sehe ihn. Ohne ihn verstehe ich nichts, ohne ihn ist alles Finsternis. . . . Jede Zeit hat ihre Schrullen (lubies). Ich betrachte den Atheismus als eine Schrulle. Er ist die Krankheit der Gegenwart. Man würde mir eher die Haut als den Glauben an Gott entreißen."

Rein sachlicher, naturwissenschaftlicher Beweis für das Dasein des Schöpfers des Weltalls. Von B. Teichmann. 8° (28) Erfurt 1910, Selbstverlag. 60 *Pf.*

Das Heft entwickelt Gedanken, die dem teleologischen Gottesbeweis angehören. Leider enthält es jedoch Irrtümer wie die Allbelebtheit der Welt oder die Unmöglichkeit von Strafen nach dem Tode, ebenso übereilte Schlüsse wie: Die Gedanken

zum Bau der kleinsten Teile des Weltalls, die ja außerordentlich komplizierten Maschinen gleichen, waren früher als diese Teile; also ist der Stoff, aus dem diese Maschinchen bestehen, geschaffen. Gewiß folgt aus der Abhängigkeit des Stoffes von einem ordnenden Gedanken auch seine Erschaffenheit, aber doch nicht so einfach, wie der Verfasser anzunehmen scheint.

Christus und Christentum. Zwölf religiös-soziale Vorträge vorab für Handwerksgesellen und Arbeiter. Von J. B. Knor, Pfarrer. [Für Geist und Herz, 9.] kl. 8° (212) Ravensburg 1910, Alber. *M* 1.20

Was dem Büchlein (eine Fortsetzung des vor Jahresfrist erschienenen Bändchens VIII über das Dasein Gottes und die Unsterblichkeit der Seele; vgl. diese Zeitschrift LXXVII 110) Wert verleiht, ist sein Inhalt, der gerade den modernen Irrtümern nicht ohne Geschick begegnet. Dürfte auch hier und dort die Antwort auf gegnerische Einwände etwas eingehender und schärfer sein, so ist doch meistens der Leser befriedigt. Wir machen insbesondere auf den zweiten Teil aufmerksam, der gerade solche Fragen behandelt, die heute im Vordergrund des Interesses stehen, z. B. „Das Christentum und seine Stellung zu Armut und Reichtum", „Christentum und Sittlichkeit", „Der Klerus und die soziale Frage". Der Präses findet in der Schrift Themate und Vortragsweise, die er im Vereinsleben braucht. Aber auch der Geselle und Arbeiter wird das Büchlein mit großem Nutzen lesen. Gerade diejenigen religiösen und religiös-sozialen Grundfragen, deren Beantwortung er sucht, sind hier in volkstümlicher Sprache und nicht ohne Humor vorgetragen.

Wir Katholiken und die — andern. Apologetische Randglossen zur Borromäus-Enzyklika-Entrüstung. Von Msgr Dr Paul Baron de Mathies. 8° (IV u. 122) Freiburg 1910, Herder. *M* 1.30

Man dürfte bedauern, wenn durch die bekannten Erörterungen alle Aufmerksamkeit von dem Guten, das dieses Büchlein enthält, abgelenkt wäre. Trotz des Untertitels ist nicht einmal das Verhältnis zur Borromäus-Enzyklika unlösbar: diese Verteidigung der Kirche gegen die feindseligen „andern" hätte auch zu einer andern Zeit geschrieben werden können. Msgr de Mathies nimmt — das ist sein Hauptthema — die Kirche in Schutz gegen den Vorwurf der Erfolglosigkeit, als habe sie nichts geleistet, um Irrtum, Sünde, Schmerz von uns zu nehmen und die Menschheit der allgemeinen Verbrüderung und jeglichem Ideal entgegenzuführen. Dabei liebt er es, den Spieß umzudrehen; er wirft geistvoll, nicht selten sarkastisch, zuweilen vor kräftigem Ausdruck nicht scheuend, in wirkungsvollen Wendungen, für die der praktische Apologet ihm Dank wissen wird, den Vorwurf auf den Gegner zurück und weist des Gegners Berechtigung zum Richteramt ab. Etwas wie einen Index und Kapitelüberschriften hätten wir gerne gehabt, so wenig wir der konkreten, anschaulichen, lebhaften Darstellung durch eine logische Zwangsjacke schaden möchten.

Wo ist das Glück? Aphorismen von Arthur Maria Baron Lüttwitz. 8° (VIII u. 224) Freiburg 1910, Herder. *M* 2.20; geb. *M* 3.20

Ein Einundachtziger verdient jedenfalls gehört zu werden, wenn er von den Quellen wahren Glückes redet; er verdient es um so mehr, wenn ihm, wie Baron Lüttwitz, die Quellen irdischen Glückes reichlich genug geflossen sind, daß er über sie ein eigenes Urteil abzugeben vermag. Das Endurteil lautet bei ihm wie bei allen:

Gott allein ist unser Glück, nur daß bei Lüttwitz, dem Konvertiten, besonders hörbar der Akzent wird: Du findest das Glück nur in der katholischen Kirche, an ihren Altären, im Bereiche ihrer Himmelsgewalt, Sünden zu vergeben, findest es aber auch dann, wenn du in Leid und Schmerz bist. Vom Segen des Leides, in höherem Lichte gesehen, ist viel die Rede. Lüttwitz, an dessen Buch vom „Hemde des Glücklichen" (vgl. diese Zeitschrift LI 567 f), sich viele erinnern werden, ist mit nichten unempfänglich für irdische Freude — die Liebe der Geschlechter feiert er sogar mit erstaunlichem Enthusiasmus —, aber er sieht auch überall den Mangel, das Ungenügen. Bei seinen Ausführungen ist er nicht ängstlicher Systematiker, und es liegt ihm nicht daran, daß er die Gedanken säuberlich auf einen fein logisch gesponnenen Faden aufreihe; er plaudert wohl von diesem und jenem, läßt zwischen Philosophie und Poesie auch ganz hausbackene Lebensweisheit einfließen, nur klingt immer wieder diese Erkenntnis durch, ja um ihretwillen preist er wiederholt sein Alter, den „Wartesaal des Todes", selig: Alles ist Eitelkeit außer Gott und seiner Kirche. Gewiß verlangt der Verfasser, daß man an seine sentenziös gehaltenen Sätze und Kapitel nicht jedesmal als schulmeisterlich unerbittlicher Kritiker herantrete, sondern den guten Willen mitbringe, ihn recht zu verstehen; aber viele seiner Worte sind so geistvoll, so fein geprägt und selbst dichterisch schön, daß sie Anspruch auf dauernde Beachtung erheben dürfen.

Schopenhauer — Darwin. Pessimismus oder Optimismus? Ein Beitrag zur Fortschrittsbewegung von Gustav Weng. 8° (190) Berlin 1911, Hofmann. *M* 2.—

Ein verspäteter Jünger Schopenhauers! Es ließe sich ja hören, wenn der Verfasser nicht an die Verheißungen glaubt, daß wir kraft irdischen Fortschritts einmal die Erde zum Paradies machen werden, und daß er in diesem Sinne kein Entwicklungsfrenetiker und Optimist sein will; aber er meint überdies nach pessimistischer Manier, das Glück sei immer nur etwas Negatives, die Religion sei völlig abgetan und das Leben daher endgültig sinnlos, und empfiehlt somit kinderlose Ehe und unter Umständen den Selbstmord. Auf eine Menge nebenherlaufender Irrtümer einzugehen, lohnt sich nicht der Mühe.

Schopenhauers Leben. Von W. v. Gwinner. Dritte, neugeordnete und verbesserte Auflage. Mit 4 Porträts und 1 Steindrucktafel. 8° (XVI u. 400) Leipzig 1910, Brockhaus. *M* 6.—

Das Buch v. Gwinners, zuerst 1862 erschienen, hat bekanntlich durch die Offenheit, womit es bei aller warmen Empfindung für den Freund doch auf die dunklen Flecken in seinem Bilde hinwies, unter Schopenhauers Anhängern Unmut verursacht. Lindner, Frauenstädt, Asher, Adam v. Doß suchten durch ihre Veröffentlichungen einen günstigeren Eindruck vom Meister zu begründen. Gwinner aber war im Gegenteil der Ansicht, daß seine Zeichnung von 1862 noch „zu enkomiastisch" gewesen sei und setzte sich in der zweiten, vielfach vermehrten Auflage von 1878 das Ziel, dem damals aufgekommenen Schopenhauerkultus unreifer Leute „durch die ungeschminkte Darstellung des zwar im höchsten Grade Ungewöhnlichen, aber doch nur allzu menschlichen Menschlichen Abbruch zu tun" (S. XIV). Bei dem Bilde von 1878 ist es 1910, im 50. Jahr nach Schopenhauers Tode, wesentlich geblieben trotz vieler Verbesserungen im einzelnen, die durch die seitherigen Forschungen notwendig wurden. Gwinner schreibt immer noch als Freund. Er macht zwar kein Hehl aus dem

Unerbaulichen, das sich in dem mit der eigenen Mutter und Schwester entzweiten Leben, in dem Charakter voll Argwohn, krankhafter Angst um das liebe Ich und all seinen Besitz, Reizbarkeit, Heftigkeit, Menschenverachtung, Sinnlichkeit findet; aber er entschuldigt doch auch, wo andere wie Kuno Fischer herb tadeln, z. B. wo die allerdings wenig patriotische Haltung des 25jährigen in den Befreiungskriegen zur Sprache kommt. Was Schopenhauers System betrifft, hält Gwinner, dessen Kenntnis voraussetzend, mit der Darstellung zurück und sieht es vor allem darauf ab, das Leben und die Persönlichkeit des Philosophen und die Harmonie oder Disharmonie zwischen Lehre und Leben zu schildern. So hoch er Schopenhauers Ideen wie den Primat des Willens immer wieder preist, äußert er auch an zahlreichen Stellen Widerspruch gegen verschiedene fundamentale Anschauungen des Freundes und zeigt seine Vorliebe für Böhmesche und Baadersche Spekulationen.

Specimina Codicum Graecorum Vaticanorum. Collegerunt Pius Franchi de' Cavalieri et Iohannes Lietzmann. 4° (XVI u. 50 Tafeln.) Bonn 1910, Marcus u. Weber. *M* 6.—

Dem Paläographiestudierenden bieten hier die durch P. Ehrles bekannte Zuvorkommenheit unterstützten zwei Gelehrten ein treffliches und verhältnismäßig billiges Hilfsmittel. Auf 50 schön ausgeführten Tafeln begegnet man den charakteristischen griechischen Schriftzügen vom 4. zum 16. Jahrhundert. Die ersten 16 Seiten bringen eine sorgfältige Beschreibung der Kodizes, denen die Proben entnommen sind, und bei einigen schwer lesbaren Handschriften eine Transkription. Bereits mit Tafel 6 setzt das 9. Jahrhundert ein. Auch machen die Herausgeber darauf aufmerksam, daß die charakteristischen profanen Manuskripte sehr selten sind. Das Buch ist allen Freunden griechischer Handschriftenkunde angelegentlichst zu empfehlen. Wer es sorgsam durchstudiert, wird sich große Leichtigkeit im Lesen der Kodizes erwerben.

Vom Griechentum zum Christentum. Von Dr Adolf Bauer. [Wissenschaft und Bildung, herausgegeben von Paul Herre, 78.] kl. 8° (160) Leipzig 1910, Quelle u. Meyer. *M* 1.—; geb. *M* 1.25

Das Büchlein ist aus sechs Vorlesungen bei den Hochschulferialkursen zu Salzburg im Herbste 1909 hervorgegangen. Die ersten Abschnitte über die Bedeutung des Hellenismus, über den hellenischen und hellenistischen Staat und den Herrscherkult seit Alexander d. Gr. sind recht lesenswert, obwohl auch hier schon hie und da unhistorische, polemische Tendenzen hervorschimmern und die eine oder andere Aufstellung, so z. B. die Ableitung der Verehrung Alexanders aus rein griechischen Anschauungen unhaltbar sind. In den letzten beiden Abschnitten dagegen, „die Evangelien als historische Quellen" und die „Hellenistische Religion in den Evangelien", war der Verfasser seinem Stoff leider gar nicht mehr gewachsen. Vor allem vermißt man bei ihm eine strenge methodische Schulung. Seine Art der Auffassung und Deutung der Quellen ist sozusagen vom Zufall abhängig, je nach dem Resultat, das herauskommen soll. Die neueren Forschungen über den Orient und seine Religionen hat er viel zu sehr vernachlässigt. Er schöpft, wie der Kenner gleich merkt, in wichtigen Lebensfragen des Christentums aus zweiter und dritter Hand. Die Literaturbenutzung ist sehr einseitig; man gewinnt manchmal den Eindruck, als ob Prof. Bauer irgend eine gerade berühmt gewordene, seinen Ansichten angepaßte Arbeit herausgreife und alles andere achtlos liegen lasse. Ahnungslos argumentiert er aus Papias für das Martyrium des hl. Johannes im Verein mit

Jakobus, obwohl die Papiasstelle ganz offenbar verderbt und interpoliert ist. Man sieht, daß er die Papiasfragmente nicht kennt, da er allein aus dessen Milleniumsträumen auf die Schwäche seines Urteils (Eusebius) schließt. Bauer meint, die Legenden seien für den „Orthodoxen“ gleich verbindlich wie die Evangelien, eine geradezu groteske Ansicht. Die Anmerkung 18 S. 149 zur Lukasstelle über die Schätzung des Augustus, seine Bemerkungen über den „Erstgeborenen“ (S. 116) und die jungfräuliche Geburt (S. 119 f) zeigen zur Evidenz, daß er in der exegetischen Literatur nur ganz oberflächlich zu Haus ist und die Kontroversen über den syrischen Sinaikodex nicht kennt. Mit solchen Aussetzungen könnte man noch lange fortfahren. So berührt es denn eigentümlich, wenn Bauer bei all diesen Mängeln und Wissenslücken einen Meister auf unserem Gebiet wie Delehaye mit einer fast verächtlichen Handbewegung abtut. Für die Erkenntnis des werdenden Christentums ist das Buch nahezu wertlos.

Alcuin Club Tracts. VIII. The Interpretations of the Bishops and their influence on Elizabethian episcopal policy. With an Appendix of the original documents. By W. M. Kennedy. 8° (44) London 1908, Longmanns, Green & Co. 1 *Sh.* 6 *p.*

Für die Frage nach der Zulässigkeit der Wiedereinführung der liturgischen Gewandung der katholischen Zeit, wie sie gegenwärtig viel in England erörtert wird (vgl. in dieser Zeitschrift LXXIX (1910) 134 ff: „Die liturgische Gewandung in der englischen Staatskirche“), ist nicht ohne Bedeutung ein Dokument vom Jahre 1561, das Erklärungen und nähere Bestimmungen zu den kirchlichen Verordnungen Elisabeths vom Jahre 1559 enthält und unter dem Titel Interpretations and further Considerations of certain injunctions bekannt ist. Es will entgegen der Rubrik in der Ausgabe des Common Prayer Book von 1559, das für die gottesdienstlichen Funktionen die Vorschrift der ersten Ausgabe von 1549 wiederherstellte und Kasel, Albe und Levitengewänder zuließ, nur Kappe und Superpelliceum gebraucht wissen, jene bei der Abendmahlfeier, diese bei dem übrigen Gottesdienst. Gestritten wird, ob das Dokument autoritativen Charakter besessen und welchen. Kennedy entscheidet sich bejahend und führt die Autorität der Interpretations auf bischöfliche Sanktion und stillschweigende Zustimmung der Königin zurück. Sicher ist, daß einige Bischöfe von denselben Gebrauch machten, nicht minder sicher aber auch, daß die Bestimmung über die liturgische Kleidung unter den gerade obwaltenden Verhältnissen weder allgemein noch nachhaltig durchgeführt wurde, ja auch nur durchgeführt werden konnte. Die Bedeutung des Dokuments liegt demnach darin, daß es uns zeigt, wie die Bischöfe im Kampf mit Anschauungen, welche alle liturgische Gewandung abgeschafft wissen wollten, zu retten suchten, was vielleicht noch zu retten war. Ein Anhang bringt die zwei noch unedierten Rezensionen der nur in drei Exemplaren erhaltenen Interpretations zum Abdruck.

Bericht über den 1. Allgemeinen österreichischen katholischen Frauentag in Wien vom 29. März bis 2. April 1910. Herausgegeben von der Katholischen Reichsfrauenorganisation Österreichs. gr. 8° (VIII u. 228) Wien 1910, Kommissionsverlag von B. Herder Verlag. *Kr.* 4.—

Der Bericht über die Verhandlungen des 1. Allgemeinen österreichischen katholischen Frauentags gibt uns ein erfreuliches Bild von dem regen Eifer, mit dem man in Österreich an der Lösung der Frauenfrage arbeitet. Die Versammlungen waren

stark besucht, und an die sachlichen und gediegenen Referate, die vorgelegt wurden, schlossen sich interessante und lehrreiche Diskussionen. Kaum eine wichtige Seite der Frauenfrage kam nicht zur Sprache. Um zu zeigen, wie reichhaltig das Programm war, lassen wir die Titel der wichtigsten Referate folgen: Der mütterliche Beruf der Frau, die berufliche Erwerbstätigkeit der Frauen, die Dienstboten- und die Arbeiterinnenfrage, die Heimarbeit, die Teilnahme der Frauen an den öffentlichen Angelegenheiten, die literarische Tätigkeit der Frau, Haushaltungsschulen, Hochschulstudium der Frauen, weibliche Mittelschulen, Lyzeen, Gymnasien, Fürsorgefragen, Bahnhofsmission usw. usw. Den Schluß bildete ein schöner Vortrag von Professor Dr M. Faulhaber, jetzt ernannten Bischof von Speyer: Die soziale Caritas, ein heiliges Erbgut der österreichischen Frauenwelt. Vielleicht dürfte für künftige ähnliche Tagungen eine weise Beschränkung der zu behandelnden Fragen ratsam sein. — Einen ganz neuen Gedanken brachte der Vorschlag der Errichtung eines „Staatlichen Zentralamtes für Frauenarbeit". Dem Gedanken wurde im Prinzip zugestimmt, aber man verhehlte sich doch nicht die Schwierigkeiten, welche die Grenzbestimmung der Kompetenz dieses Amtes bietet. So lange es sich bloß fördernd und unterstützend verhält, wird es gewiß segensreich wirken; soll es aber auch mit Zwang vorgehen dürfen? Das ist jedenfalls eine nicht so leicht zu beantwortende Frage. — Besonders angenehm berührt der katholische Geist, von dem sämtliche Verhandlungen des österreichischen Frauentages getragen und durchweht waren.

L'Église et l'Enfant. Par Jules Grivet S. J. kl. 8° (48) Paris 1911. Beauchesne. 50 *cts.*

Die Broschüre verteidigt für weitere Kreise in gedrängter, kraftvoller Kürze die Rechte der Kirche auf Schule und Erziehung, mit besonderer Rücksicht auf die französischen Schulkämpfe und das Kollektivschreiben der französischen Bischöfe vom 14. September 1909. Es gibt keine Erziehung, die nicht Richtung und Regel vom Ziel des Menschen nehmen müßte. Man kann ja nie ein Ding vervollkommnen oder ausbessern, wenn man nicht den Zweck des Dinges im Auge behält; sonst schafft man nur Unordnung, man schadet und zerstört. Es gibt „neutrale" Erziehung ebensowenig wie eine neutrale Uhr, neutral in Bezug auf das Anzeigen der Zeit, oder eine neutrale Lampe, neutral in Bezug auf das Lichtspenden. Außerdem hält ohne das Ziel, d. h. Gott, keine Moral stand, und so erleuchtet angeblich unsere Zeit ist, kann sie, soweit gottesleugnerisch, folgerichtigerweise nicht einmal das Sätzchen von fünf Worten sprechen: Man muß das Gute tun. Nun aber hat nach der jetzigen Weltordnung allein die Kirche die Mission, das Ziel des Menschen zu lehren; darum gehört ihr teils direkter teils, indem sie für die Hygiene des Unterrichts sorgt wie andere Behörden für die des Lokals, indirekter Einfluß auf die Schule. Der Verfasser räumt natürlich, so schroff sein Wort einmal klingen mag, auch dem Staate Rechte ein. Aber gewiß hätte Petrus die Schlüssel des Himmelreiches nicht genügend in Händen, wenn er nicht auch den Schlüssel zur Schule hätte.

Der katholische Schulgottesdienst. Sein Pflichtbesuch verteidigt von Dr Leopold Ackermann, katholischem Stadtpfarrer und kgl. Bezirksschulinspektor. gr. 8° (44) Paderborn u. Würzburg 1910, Schöningh. 80 *Pf.*

In dem Verlangen nach Trennung von Kirche und Schule kommen sich Sozialdemokraten und moderner Staat bereitwillig entgegen, und ein Ausfluß dieses Verlangens ist der Widerwille gegen den obligaten Schulgottesdienst. Daß auch manche

Lehrer es sich gern gefallen ließen, wenn sie von der Pflicht frei würden, ihre Schüler beim Kirchenbesuch zu beaufsichtigen, ist verständlich und verzeihlich. Wenn aber ein katholischer Lehrer aus Würzburg mit religiösen und pädagogischen Gründen, wie geschehen, Abschaffung des pflichtmäßigen Schulgottesdienstes fordert, so ist das nicht möglich ohne grobe Unkenntnis oder Entstellung der Begriffe und Tatsachen. Diesem Nachweis ist die Schrift gewidmet. Es ist also eine Streitschrift, aber eine musterhaft sachlich und ruhig gehaltene, und darum wirken die siegreichen Beweise doppelt überzeugend. Katholischen Eltern und Lehrern, die mitunter durch derlei Vorschläge verwirrt und beunruhigt werden, wird sie gute Dienste leisten. Einzelne Sätze hätten etwas gefeilter und weniger abstrakt geformt werden können.

1. **The Formation of Character.** By Ernest Hull S. J. Editor of „The Examiner". 12° (146) Bombay 1909, Furtado & Sons; London and Edinburgh, Sands & Co.; St Louis Mo., Herder. 6 *Annas* (= 6 *pence*) und Porto.

2. **Why Should I be Moral?** By E. Hull S. J. 12° (122) Bombay 1910, Furtado & Sons; London and Edinburgh, Sands & Co.; St. Louis Mo., Herder. 6 *Annas.*

1. Die erste Schrift ist eine für weite Kreise berechnete Pädagogik, in der neben dem Unterricht besonders die Erziehung im Sinne von Charakterbildung betont wird. Es dürfte auch für manche unserer Leser ansprechend und lehrreich sein, zu sehen, wie ein Engländer, der die starken und schwachen Seiten seines Volkes und deren Betätigung daheim und in den Kolonien, zumal in Indien, ausnehmend gut kennt, den Satz verteidigt, daß der beste Christ und der beste Katholik auch der vollkommenste Gentleman sei. Mit großem Nachdruck wird gezeigt, daß zu einem harmonischen Unterricht und einer edlen Charakterbildung Schule und Haus zusammenwirken müssen.

2. Charakterbildung ist gleichbedeutend mit Erziehung zur Sittlichkeit, darüber besteht kein Streit. Aber wie lassen sich die sittlichen Forderungen überzeugend und wirksam begründen? Why should I be moral? Um diese Frage wird desto mehr gestritten, besonders auch in England, Amerika und Indien. Mit andern Worten lautet das Thema: Gibt es eine Moral ohne Gott, ohne Religion? Die ethische Gesellschaft und ähnliche Schulen behaupten es; unsere zweite Schrift antwortet mit einem entschiedenen Nein. Die Beweisführung erfolgt in Dialogform und zeichnet sich durch edle, lebhafte, gelegentlich mit Humor gewürzte Sprache ebenso aus wie durch logisch scharfen Aufbau der Gedanken. Anzuerkennen ist auch bei beiden Büchlein der billige Preis.

Dr Karl Lueger und die Jugend. Unter der Fahne des katholischen Jugendvereins. Von Eugen Mack. 3. Bändchen. kl. 8° (42) Rottenburg (Neckar) 1910, Kommissionsverlag W. Bader. 40 *Pf.*

Lebenswarm tritt dem Leser Luegers Bild in seinem Wirken für die Jugend entgegen. Sein jugendfreundliches Herz umfaßt das ganze Gebiet der Jugendfürsorge, religiösen und Profanunterricht wie die Erziehung zur Vaterlandsliebe und Kaisertreue. Zum Besten der Jugend ruft er zahlreiche caritative Anstalten ins Leben und sorgt auch nach der Schulentlassung für den Jüngling, mag sich dieser dem Handwerk oder der akademischen Laufbahn zuwenden. Erfrischende Lueger=

Anekdoten beleben Seite für Seite das kleine Schriftchen. Ein früheres Schriftchen desselben Verfassers über Lueger kam schon 1910 in dieser Zeitschrift (LXXIX, 448) zur Anzeige.

Die Jugend großer Männer. Sonntagslesungen für Jünglinge. Zusammengestellt von Dr Konstantin Holl. 8° (372) Freiburg 1910, Herder. *M* 2.20; geb. *M* 2.80

Neben Jugendbildnissen von Heiligen führt die aus 40 Nummern bestehende Sammlung dem Leser hervorragende Gestalten aus dem Priester- und Laienstande vor Augen. Wir nennen beispielsweise einen Lacordaire, P. v. Doß, Kolping, einen Ampère, Ozanam, Pasteur, einen Aug. Reichensperger, Windthorst und Montalembert. Die einen von ihnen haben, wie der Verfasser erinnert, „auf dem Blumenpfad treu bewahrter Unschuld", andere „auf dem Dornenweg der Sünde, des Irrtums, aber auch demütiger Buße die Höhe erklommen". In jedem Falle bieten diese Lebensbilder namentlich der studierenden Jugend eine Fülle von Anregung und Ermutigung auf ihren eignen Höhenpfaden, dann aber auch dem Jugendbildner wertvolle Stoffe zur Verarbeitung für Vorträge. Es wäre zu wünschen, die interessante Sammlung möchte durch neue Lebensbilder eine Vermehrung und Ergänzung erfahren.

Himmelwärts. Peter Barbarić, ein Studentenideal aus der Herzegowina. Von Anton Puntigam S. J. Zweite Auflage. Durch 19 Bilder illustriert. 8° (VIII u. 302) Innsbruck 1910, Rauch. *M* 1.90 (*K* 2.20); geb. *M* 2.55 (*K* 3.—)

Herzerfrischend und einnehmend, interessant von Anfang bis zu Ende, ruft das vom Verfasser lebenswahr gezeichnete Studentenideal jedem Jünglingsherzen zu: „Mir nach, mutig und unverzagt, auf dem Wege gewissenhafter Pflichterfüllung! Aug' und Herz zu Gott empor! Wache und bete, und die ganze Hölle kann dir nichts anhaben!" (S. 301.) Bietet das Büchlein auch jedem Jüngling, ob Student oder nicht, eine anregende Lektüre, so mag es doch vor allem Angehörigen Marianischer Studentenkongregationen empfohlen sein. Sie finden hier einen Musterpräfekten und Mustersodalen.

Unterm Petersdom. Wanderungen durch die Vatikanischen Grotten. Von Dr E. Krebs, Kaplan am deutschen Campo Santo. 12° (VIII u. 104) Regensburg 1910, Pustet. *M* 1.20

Der Verfasser teilt in der Vorrede mit: „Dieses Büchlein soll in handlicher Form die Ergebnisse der gelehrten Forscher verbreiten helfen. Es soll zur Vorbereitung auf den Besuch der Grotten von St Peter und zur Erinnerung an das dort Geschaute und Gehörte dienen. Daher der Plauderton, in welchem ich es gehalten habe." Dieser „Plauderton" führt zu einigen scharfen Urteilen über Päpste, anderseits aber auch zur Betonung alles dessen, was deutsche Besucher gerne vernehmen. Ihnen will er ja dienen. Sie werden ihm dankbar sein für die ansprechenden, von zahlreichen Bildern begleiteten Erläuterungen, wodurch er die Romführer ergänzt. Zwei wertvolle Anhänge geben ein „Verzeichnis sämtlicher Nummern der Grottenmonumente" und eine „Gruppierung der wichtigsten zerstückelten Monumente und ihrer Teile".

Limburg als Kunststätte. Von Leo Sternberg. [Aus: Die Kunst unserer Heimat. Mitteilungen der Vereinigung zur Förderung der Künste in Hessen und im Rhein-Maingebiet, herausgegeben von Dr Greiner.] Lex.-8° (56) Gießen 1910, Kindt. *M* 3.—

„Die Form eines Führers ist hier mit Absicht vermieden." Elf gute Lichtdrucktafeln, viele schöne Originalzeichnungen und der glänzend geschriebene Text mit seinem schönen Druck zeigen, daß Höheres beabsichtigt ist. Der Verfasser schildert in poetisch ausgestalteter Form die Geschichte und die Kunstschätze der reizenden Lahnstadt. Leider läßt er doch seiner dichterischen Phantasie die Zügel etwas weit schießen und legt seine modernen Ideen in die Bilder des Lebens der früheren Bewohner der Stadt hinein. Wohl sucht er zu vermeiden, was diese oder jene Kreise stoßen könnte, aber es kommen doch viele merkwürdige Ideen zum Ausdruck. Lesen wir doch S. 6: „Was die Schönheit der Werke der romanischen Kunst ausmacht, ist das Dumpfe und Starre, beklommener Ernst und traurige Unerlöstheit." S. 33: „Die Nonne, die nach den Freuden der Welt verlangt, ist ein Symbol für das ganze Mittelalter, das von seiner einseitigen religiösen Erziehung unbefriedigt, nach der Fülle des ganzen Lebens die Arme dehnt."

Kunstwanderungen und Kulturbilder. Von Bertha Pelican. Mit 61 Illustrationen. 8° (XII u. 260) Wien 1910, Kirsch. *M* 7.20

Wer in diesen sinnigen, von einer Dame geschriebenen, ihrer Tante gewidmeten, durch Enrica v. Handel-Mazzetti im Geleitwort empfohlenen „Blättern neue wissenschaftliche Entdeckungen erwarten sollte, dürfte sich arg enttäuscht fühlen. Wer aber den Eindruck, den die Kunstschätze und Naturschönheiten eines herrlichen Landes, die überwältigenden Erinnerungen einer uralten Kulturstätte auf ein empfängliches Gemüt machen, nachzufühlen imstande ist", den lädt die Verfasserin ein, zu vernehmen, was sie über die Fresken an den unteren Längswänden der Sixtina, die alte Abtei Göß in Österreich, Tizians Himmelfahrt Mariä, Pompeji, San Marco in Florenz und die römische Campagna zu erzählen weiß. Er wird ihr gerne folgen und für ihr Buch einen Platz in Volksbüchereien beanspruchen.

Sittliche Tugenden. Geistliche Erwägungen von Martin Hagen S. J. 12° (X u. 228) Freiburg 1910, Herder. *M* 1.60

Den bereits veröffentlichten Erwägungen über die göttlichen Tugenden (vgl. diese Blätter LXXVII 338) dienen diejenigen über die sittlichen Tugenden als Fortsetzung und Ergänzung, so daß nun das Wichtigste der ganzen Tugendlehre in zwei Bänden der Herderschen Aszetischen Bibliothek sich findet, und zwar in einer für Betrachtungen und Vorträge recht geeigneten Form, da hier gründliche theologische Kenntnis mit praktischem Sinn zu klaren und ansprechenden Darlegungen harmonisch vereint sind. Mehrere Abschnitte über Tugenden des Völkerapostels helfen gleichsam als Beispiele zur Veranschaulichung des Ganzen.

Das übernatürliche Leben oder die heiligmachende Gnade zur Belehrung für Christen aller Stände. Von J. Pfyffer. 16° (240) Einsiedeln 1910, Benziger. *Fr.* 2.—

Das Büchlein, das aus demselben Lande stammt wie Zschokkes ehedem vielgelesene „Stunden der Andacht", übertrifft diese noch mehr an übernatürlichem

Gehalt, als es an Umfang und schriftstellerischen Prätensionen ihnen nachsteht. Ganz schlicht und volkstümlich, die Darstellung durch Gleichnisse, Zitate, kleine Erzählungen belebend, redet es von der heiligmachenden Gnade, ihrem Begriff, ihrer Stellung in der Heilsgeschichte, ihrem Verlust und Wiedergewinn, den Mitteln, sie zu bewahren. Der Unterschied zwischen vollkommener und unvollkommener Reue (S. 144 f) könnte noch schärfer gefaßt werden. Wohltuend wirken die überall fühlbare Liebe zu den Seelen und die Hochschätzung für die heiligmachende Gnade als die Rosenknospe, die nach einem Lieblingsbilde des Verfassers voll aufblühen wird im ewigen Leben.

Heimkehr. Stille Gedanken von Adolf Donders. 12° (XVI u. 454) Gladbach (o. J.), Volksvereinsverlag. Geb. *M* 1.20

Das Leben des täglichen Sorgens und Schaffens, meint der Verfasser, sei wie ein lärmender Lastwagen, der Gottes Wort in unserem Herzen und unser Bewußtsein der göttlichen Nähe durch sein Gepolter immerzu stört. Da bedürfen wir, daß wir dem Lärm zuweilen entfliehen und Einkehr halten in uns selbst, ja heimkehren zu dem Vater, von dem wir stammen und zu dem wir heimstreben. Darum bietet uns Dr Donders hier so schön geformte Gedanken, die jeder, auch der Arbeiter am Feierabend — in der „Westdeutschen Arbeiterzeitung" sind sie zuerst erschienen — in einem ruhigen Augenblick auf sich wirken lassen kann. An das Kirchenjahr sich anlehnend, besprechen die hundertvierzig kleinen Abschnitte in ungezwungener Weise die für das christliche Leben unserer Zeit wichtigen Lehrpunkte.

Das Leben Jesu Christi in Betrachtungen für alle Tage des Jahres. Aus dem Französischen eines ungenannten Verfassers übersetzt von Dr theol. Ernst Klebba, Religions- und Oberlehrer. Zweite Auflage. 6 Teile. 12° (276 198 250 240 254 238) Mainz 1909, Kirchheim. Jeder Teil geb. *M* 1.50

Das Werk hat die verdiente Neuauflage rasch erlebt. Es wird jeden, der täglich eine Viertel- oder eine halbe Stunde betrachtet, in den Sinn der Evangelien, die ihm zu Grunde liegen, tiefer einführen. Der Übersetzer entschließt sich vielleicht doch, den Übelstand zu heben, daß in den Schrifttexten vor den Betrachtungen eine andere Übersetzung benutzt ist als in den Betrachtungen selbst. Am Ende des letzten Bandes wäre ein übersichtliches Inhaltsverzeichnis zum Ganzen willkommen.

Katholisches Evangelien- und Erbauungsbuch. Volkstümliche Erklärung der Sonntags-, Festtags- und einer größeren Anzahl anderer Evangelien des katholischen Kirchenjahres mit angeschlossenen Betrachtungen. Von J. Huschens. Mit 163 Textillustrationen, 33 Vollbildern, 8 chromo- und 16 typographischen Einschaltbildern, einer farbigen Familienchronik und einer farbigen Karte vom Heiligen Lande. 4° (XXXIV u. 670) Einsiedeln 1910, Benziger. Geb. *M* 12.— und höher.

Je weniger Aussicht auf sog. Bombenerfolg postillenartige Bücher heutzutage haben, desto weniger dürfen solche Bücher verschwinden, desto erfreulicher sind so anerkennenswerte Leistungen wie die vorliegende. Huschens plante ein volkstümliches Haus- und Familienbuch, nicht bloß für das Landvolk, sondern auch für Fabrikarbeiter, Handwerks- und Gewerbsleute, und danach wurden Text und Illustrationen eingerichtet. Der erste Teil (S. 1--272) bietet Erwägungen im Anschluß an Evangelien des Kirchenjahres, der zweite Teil (S. 273—464) ist eine kleine Legende mit ausgewählten Heiligenleben, der dritte Teil (S. 465—658) leitet

theoretisch und praktisch, dabei die ans Haus gefesselten Kranken besonders berücksichtigend, zum Gebete an. Die Zeitgefahren vergißt Huschens trotz des Vorherrschens des eigentlich Erbaulichen nicht; darum wird gleich eingangs die Echtheit, Unversehrtheit, Unverfälschtheit der Evangelien verteidigt, und in den Ausführungen wider die „irdischen Beglücker der Menschheit" (S. 201) erkennt man unschwer die Sozialdemokraten. Der Bilderschmuck des Buches ist sehr reich, so daß der Text nicht einmal Zeit findet, ihn durchweg zu erklären; mindestens alle paar Seiten stößt man wieder auf ein an den Text sich anlehnendes Bild.

Ven. P. Ludovici de Ponte S. J. **Meditationes** de praecipuis fidei nostrae mysteriis, de hispanico in latinum translatae a Melchiore Trevinnio S. J., de novo in lucem datae cura Augustini Lehmkuhl S. J. Editio altera recognita. 12⁰ Pars V. (XXXII u. 376) Pars VI. (XLII u. 572) Freiburg 1910, Herder. *M* 3.30 u. *M* 5.25; geb. *M* 4.30 u. *M* 6.25

Durch Vollendung dieser beiden Bände sind die Betrachtungen des ehrw. Ludwig de Ponte abgeschlossen. Der Herausgeber fügte dankenswerte Anhänge bei mit Betrachtungspunkten für die Feste von zehn Heiligen und einer Anweisung, wie der vom Verfasser gegebene Stoff auf die einzelnen Tage des Jahres verteilt werden kann. Ein alphabetisches Sachverzeichnis bildet den Schluß des Ganzen. Möchte nun das bewährte Werk in dieser neuen ebenso handlichen wie schönen Form von vielen als Leitfaden für ihre tägliche Betrachtung benutzt werden.

Die Schriften des hl. Franziskus von Assisi. Neue deutsche Übersetzung nebst Einleitung und Anmerkungen. Von P. Maternus Reberstorff O. F. M. 12⁰ (216) Regensburg 1910, Pustet. Geb. *M* 1.—

Eine gediegene Einleitung über die früheren Ausgaben der Schriften des seraphischen Heiligen dient als Einleitung zu den drei Teilen: Ordensgesetze (Regeln), Belehrungen (Briefe), Gebete (Sonnengesang) und zu einem Anhange mit zweifelhaften oder unechten Schriften (Briefe, Gebete und Testament). Die Übersetzung ist sorgfältig hergestellt in einfacher, schlichter, dem Heiligen entsprechender Sprache. Sie erschließt den Geist des großen Ordensstifters, ist also geeignet, alle seine Söhne, Töchter und Verehrer anzueifern zu dessen Nachfolge in der Liebe zum armen, gehorsamen und gekreuzigten Stifter der katholischen Kirche.

Marianisches Kongregationsbuch. Neu herausgegeben von Michael Jäger. Sechste, vermehrte Auflage. Mit Titelbild: Die heilige Familie. 8⁰ (VIII u. 408) Mainz 1910, Joh. Falk III Söhne. Geb. *M* 1.50

Das gefällig ausgestattete und handliche Büchlein umschließt die Statuten, Ablässe und Kongregationsandachten, eine Sammlung von Gebeten und Andachtsübungen für den allgemeinen Gebrauch und endlich eine Auswahl von 69 Kirchenliedern. Bei einer Neuauflage dürfte der Name des Gründers der Marianischen Kongregationen „P. Johannes Leon" in die richtige Schreibweise „Leunis" umgewandelt werden (vgl. Sodalen-Korrespondenz 3. Jahrg., S. 61). Die Bezeichnung „Bruderschaft" („Bruderschaftsbuch" S. 68) für „Kongregation" oder „Sodalität" wird heutzutage besser vermieden, da Zweck wie Organisation der „Marianischen Kongregationen" von dem der Bruderschaften wesentlich verschieden sind.

Sprachliche Musik in Goethes Lyrik. Von W. Masing. 8° (80) Straßburg 1910, Trübner. *M* 2.—

Die Broschüre bespricht das „Melodische", d. h. das durch Tonhöhe und Klangfarbe bedingte Element in Goethes Lyrik, oder vielmehr, da die Tonhöhe kaum in Frage kommen kann, nur die Klänge. Auch da hält sie sich mehr an den Reim und die gesetzmäßige Verbindung seiner vokalischen Klangmittel als an die Sprache als Ganzes und die Deutung ihrer Musik. Die Exemplifizierung aus Goethe macht einen verständigen Eindruck, da sie sich von der Überfeinheit ähnlicher Untersuchungen im ganzen frei bewahrt; nur die rhythmische Behandlung von des „Wanderers Nachtlied" kam uns gewaltsam vor.

1. **Simson.** Tragödie in fünf Aufzügen. Von Eduard Eggert. 8° (152) Ravensburg 1910, Alber. *M* 2.80; geb. *M* 3.60

2. **Der Antichrist.** Trilogie mit Vorspiel. Von Sebastian Wieser. I. Teil: A. Vorspiel: Der Sündenfall. B. Das auserwählte Volk. Drama in fünf Akten. 8° (VIII u. 288) Regensburg 1911, Manz. *M* 3.80; geb. *M* 4.60

1. Kühne Erfindungsgabe, wirkungsvolle Steigerung der Affekte, hervorragende Kraft in der Charakteristik eignen dem Werke ohne Zweifel. Die Gestalten eines Samson, einer Delila, einer Zeleponi (Mutter Samsons) sind so lebensvoll gezeichnet, daß uns der Dichter mit ihnen selbst dort in seinen Zauberbann zieht, wo ein Abweichen von der biblischen Erzählung unangenehm berührt. Das gilt vor allem von Delila, die entgegen der geschichtlichen Wahrheit bei Eggert mit sichtlicher Vorliebe als Samsons unerschütterlich treue, hochsinnige Geliebte geschildert wird. Größere Zurückhaltung und edlere Beschränkung auf das Notwendige hätte man für die Behandlung des erotischen Elementes gewünscht. Der Titelheld Samson erscheint allzusehr nur als der kecke Draufgänger und handfeste Recke, während der Richter Israels in ihm fast gar nicht zur Geltung kommt.

2. Seit dem Erscheinen von Hlatkys großem dramatischen Gemälde „Weltenmorgen" (1907 in vierter und fünfter Auflage, Freiburg) hat unsere deutsche Literatur kein Werk mehr hervorgebracht, das in der Erhabenheit des Vorwurfs an Wiesers „Antichrist" heranreichte. Der Kampf, welchen Himmel und Hölle von den Anfängen menschlicher Geschichte bis heute auf Erden gegeneinander führen, liefert den Stoff zu dieser Trilogie, deren erster Teil kurz vor Weihnachten die Presse verließ. Das Eigenartige liegt hier besonders in der künstlerischen Auffassung des Brudermörders Kain als verkörperten Widersacher des kommenden Erlösers. Kain ist erst Person, dann System, das wie in einem Sammelnetze alle christusfeindlichen Tendenzen vereinigt und in diesem ersten Teil der Trilogie an der Vernichtung des auserwählten Volkes, dieses Trägers der messianischen Verheißungen, arbeitet. Die machtvolle Dichtung schließt zunächst mit der allgemeinen Erwartung von der unmittelbar bevorstehenden Ankunft Christi — für die Hölle nur das Signal zu neuem erbitterten Kampfe. Die Sprache Wiesers erscheint durchweg dem Stoffe glücklich angepaßt: mächtig dahinrauschend in den Weissagungen der Propheten, in den Psalmen Davids, in den Worten des göttlichen Gesetzgebers und Richters; zart lieblich, von einschmeichelnder Musik in den mystischen Wechselgesängen zwischen Salomon und Sulamit; abgerissen, rauh, fast gewöhnlich in den Schmährufen des murrenden Volkes und den Dialogen der Hölle. In den Szenen herrscht eine große Mannigfaltigkeit, auch wohl bisweilen allzu rascher Wechsel. Eine ausführlichere

Besprechung behalten wir uns bis zur Vollendung der ganzen Trilogie vor; doch kann hier die Bemerkung nicht unterdrückt werden, daß nach unserem Dafürhalten der sonst so hochsinnige Dichter in der Auffassung des Sündenfalls im Paradiese als Blutschande einen unglücklichen Griff getan hat, der einer Aufführung des Dramas, wenigstens soweit katholische Bühnen in Betracht kommen, recht mißlich im Wege steht.

1. **Bimini.** Roman von M. v. Ekensteen. 8° (222) Regensburg (o. J.), Habbel. Geb. *M* 2.—
2. **Eifelprinz.** Roman von M. Homscheid (M. Albert). 8° (160) Paderborn 1910, Junfermann. *M* 2.25; geb. *M* 3.—
3. **Alte Paläste.** Roman von Marie Amelie Freiin v. Godin. 8° (264) Köln (o. J.), Bachem. *M* 3.40; geb. *M* 4.50
4. **Alpen-Blümeln.** Erzählungen von Sophie Freiin v. Künsberg. 8° (240) Regensburg (o. J.), Habbel. Geb. *M* 3.—
5. **Durch tiefe Wasser.** Novelle von Louisa v. Haber. 8° (IV u. 150) Freiburg 1910, Herder. *M* 1.80; geb. *M* 2.80
6. **Das Kleinod der Ethelbryda** und andere Novellen. Von Louisa v. Haber. Erste und zweite Auflage. 8° (192) Ravensburg 1910, Alber. *M* 2.—

1. Der Titel spielt an auf ein Gedicht Heines, worin Bimini als die Insel des Friedens geschildert wird, das Ziel der Sehnsucht aller edlen Menschen. Obwohl man diese häufigen Reminiszenzen an den Reigenführer der Dekadenz nicht gerade als Vorzug des Buches bezeichnen kann, weiß doch die Verfasserin ihre Erzählung zu einer recht ansprechenden Lektüre für reife Leser zu gestalten.

2. M. Homscheids „Eifelprinz“ beginnt vielversprechend; später jedoch fällt die hübsche Erzählung etwas ab und verläuft mehr in den gewöhnlichen Romangeleisen. Möglich, daß auch der übermäßige Gebrauch des Eifeler Dialekts den Eindruck auf den Kritiker ungünstig beeinflußt hat. Der Roman behandelt die Geschicke einer jungen Lehrerin, die auf ein Halbjahr in die Eifel versetzt wird und dort beinahe den Eifelprinzen, d. h. einen reichen tüchtigen Bauern, für sich gewonnen hätte. Der junge Mann geht als Missionär zu den Aussätzigen nach Molokai.

3. Die Nachkommen berühmter Geschlechter sollen die alten Grundsätze hochhalten und auf neue Mittel zu deren Verwirklichung sinnen. Dies ist ungefähr der Grundgedanke in „Alte Paläste“. Die Durchführung erscheint etwas matt; auch wünschte man mehr Glätte im Ausdruck und größere Sorgfalt in der Konstruktion der Sätze. Solche Erzählungen mögen für Zeitungen und kleinere Zeitschriften ganz gut angehen, jedoch mit Rücksicht auf die Buchausgabe sollte bei der heutigen Überproduktion unerbittlich der Satz Anwendung finden: Noblesse oblige.

4. Die „Alpen-Blümeln“ haben den Vorzug der Frische und treuherzigen Gemütlichkeit, mögen ihnen sonst manche literarische Mängel noch anhaften. Als Unterhaltungslektüre nimmt man solche kurzweilige Geschichten immer wieder gern zur Hand, und da sie höhere Ansprüche nicht erheben, darf auch der Kritiker keine andern Maßstäbe hier anlegen.

5 u. 6. Gegenüber ihren ersten Novellen „Wenn Heilige lieben“ und „Unterm Gottesurteil“ bedeuten die vorliegenden Bändchen der jungen Verfasserin einen gewissen Fortschritt. Namentlich hat die Form gewonnen. In den Motiven kommt

die Schriftstellerin immer noch nicht recht über die unserer heutigen Unterhaltungsliteratur geläufigen Liebesgeschichten ohne tiefere Auffassung hinaus. Selbst wo sie wie in der längeren Erzählung „Durch tiefe Wasser" sich an einem ernsteren Stoffe versucht, wird der Leser noch auf Schritt und Tritt an den Mangel an Reife erinnert, den nur die harte Schule des wirklichen Lebens zu überwinden vermag.

1. **Deutsche Volksschwänke** des 16. Jahrhunderts. Ausgewählt und herausgegeben von Joseph Weigert. [Sammlung Kösel, 32.] kl. 8° (208) Kempten 1909, Kösel. *M* 1.—

2. **Deutsche Mystiker.** Band I: Seuse. Ausgewählt und herausgegeben von Dr Wilhelm Oehl. [Sammlung Kösel, 35.] kl. 8° (204) Kempten 1910, Kösel. *M* 1.—

1. Ein sehr empfehlenswertes Büchlein, das neben den unerläßlichen biographischen Aufklärungen und sachlich kritischen Bemerkungen hübsche Proben aus der reichen Schwankliteratur des 16. Jahrhunderts enthält. Die meisten sind der Sammlung „Schimpf und Ernst" des Franziskaners Johannes Pauli entnommen. „Weggelassen wurde alles Unflätige und allzu Kindische" (S. 11).

2. Dr Wilhelm Oehl, selbst ein Dichter von Begabung, hat hier aus Seuses Vita, dem „Büchlein der ewigen Weisheit" und dem „Briefbüchlein" die wertvollsten oder anziehendsten Abschnitte herausgegriffen und in eine gefällige neue Form gebracht. „An Fachwörter wie: Selbstheit, Anderheit, Entwordenheit, Entsunkenheit, Vergangenheit, grundlos, weiselos, gottförmig, christförmig usf. wird sich wohl hoffentlich jeder, der nur mit einigem Anteil liest, schnell gewöhnen" (aus der Vorbemerkung). Oehl hat seine Übersetzung erst im fertigen Manuskript mit der von Denifle verglichen (ebd.).

1. **Alter deutscher Humor.** Sammlung der besten Schwänke vom 13. bis 17. Jahrhundert. Eingeleitet und herausgegeben von Dr Otto Denk. Mit 142 Reproduktionen alter Holzschnitte (nach den frühesten illustrierten Ausgaben). 4° (362) Regensburg (o. J.), Habbel. Geb. in Leinen *M* 4.—; in Liebhabereinband Ganzpergament *M* 10.—

2. **Die fünf Waldstädte.** Ein Buch für Menschen, die jung sind. Von Paul Keller. Zweite bis fünfte Auflage. Mit Bildern von G. Holstein und Reinhold Pfähler von Othegraven. 8° (338) Berlin (o. J.), Allgem. Verlagsgesellschaft. Geb. *M* 3.—

1. In den letzten Jahren wurden von katholischen Verlegern wiederholt Sammlungen von alten humorreichen Erzählungen und Sprüchen aus den vergangenen lachlustigen Jahrhunderten herausgegeben; immer mit gutem Erfolg. Das vorliegende Werk übertrifft alle seine Vorgänger an Reichhaltigkeit des Materials, an Geschmack in der Auslese, nicht zuletzt an künstlerischem Aufwand in der Ausstattung. All die köstlichen alten Historien vom Pfaffen Ameis, Peter Leuen, Till Eulenspiegel; die Anekdoten aus dem Lalenbuch, aus Pauli Schimpf und Ernst, dem Rollwagenbüchlein, Rastbüchlein und Nachtbüchlein; die satirischen Schriften eines Geiler von Kaysersberg, Johann Agricola, Hans Sachs und vieler anderer finden wir da, unter Weglassung alles Anstößigen und Gemeinen, zu einem hübschen Quartbande vereinigt, in ihrer ursprünglichen, anheimelnden Naivität wieder. Das

verdienstliche Werk darf rückhaltlos empfohlen werden. Kurze zuverlässige Anmerkungen und ein Wörterverzeichnis ermöglichen es auch dem germanistisch ungeschulten Leser, sich mit mäßiger Mühe in den alten Geschichten vollkommen zurechtzufinden.

2. Die fünf Waldstädte sind: Ameisenfeld, Eichenhofen, Geistergrund, Heinrichsburg und die heilige Stadt. Wie man schon aus diesen Titeln ersieht, handelt es sich hier um putzige, humoristische Erzählungen aus dem Tier-, Pflanzen- und Menschenleben. Keller weiß freundlich zu plaudern und hat allerhand launige Einfälle, welche uns geschickte Zeichner gleichzeitig im Bilde lebhaft vor Augen führen. Wer indes schon mehrere Bücher Kellers gelesen hat und Vergleiche anstellt, fühlt hier trotz aller anziehenden Vorzüge eine gewisse Affektation und eine immer häufigere Wiederholung schon behandelter Motive heraus. Die Gefahr liegt für alle gefeierten Schriftsteller nahe, daß sie im Vertrauen auf den Zauber ihres Namens in der Kritik ihrer eigenen Produkte nach und nach einen milderen Maßstab anlegen. Immerhin bleibt das Buch eine freundliche Unterhaltungslektüre für Erwachsene.

1. **Heim ins Sonnenland.** Seelenroman von Anton Krieger. [Leuchtturm-Bücherei, I.] 8° (216) Trier 1910, Paulinusdruckerei. *M* 1.—; geb. *M* 1.50

2. **Kriegs-Erinnerungen eines Veteranen von 1870/71.** Herausgegeben von Dr Joseph Christ. [Leuchtturm-Bücherei, II.] 8° (204) Trier 1910, Paulinusdruckerei. *M* 1.20; geb. *M* 1.75

1. Der Verfasser hat sich bewußt eine schwierige, aber anziehende Aufgabe gestellt. Unter Verzicht auf alle leicht zu beschaffenden Mittel der äußeren Handlung, der Sensation und des bloß stofflichen Interesses, versucht Krieger das Seelenleben eines hochstrebenden, durch eine falsche Erziehung und übermäßige Lektüre in einen Zustand pessimistischer Zweifelsucht geratenen Primaners in nachfühlender Teilnahme zu schildern. Das Seelengemälde wird mit hervorragender Begabung entworfen und bis in die Details sorgfältig durchgeführt. Das Buch kann allen jenen Lesern warm empfohlen werden, welche ähnliche innere Kämpfe wie die hier geschilderten durchzumachen haben; denn Krieger rollt die Fragen nicht nur auf, er löst sie in künstlerischer Form. Ob alle jungen Leser bei dieser Lektüre auf ihre Rechnung kommen, möchten wir etwas bezweifeln. Die düstere, weltschmerzliche Stimmung, welche vielleicht allzu lange anhält, wird den seelisch durchaus gesunden Jüngling auf die Dauer unangenehm berühren.

2. Was diese „Kriegs-Erinnerungen" von vielen ähnlichen Schriften unterscheidet, ist ihre kernige Schlichtheit, die auf den Leser den Eindruck des echten, wirklich Erlebten und Erlittenen macht. Die sonst sprichwörtliche Ruhmredigkeit alter Paradesoldaten wird man in diesen Aufzeichnungen des biedern Veteranen vergeblich suchen. Das Vertrauen zu seinem Gewährsmann wird im Leser noch gestärkt durch die Versicherung des Herausgebers, daß militärische Autoritäten das Buch einer sorgfältigen Prüfung unterzogen haben, die mit einem sehr befriedigenden Ergebnisse schlossen. Die „Kriegs-Erinnerungen" dürften daher in jüngeren Kreisen einen edeln, überzeugten Patriotismus wirksamer fördern als dieses oder jenes gar zu geräuschvolle Kriegerfest.

Miszellen.

Freidenkertum und Kunst. Wenn man die Freidenker nach ihrem Glaubensbekenntnis und ihren Zielen fragt, so antworten sie gerne ebenso klingend wie unklar, ihr Glauben und Streben sei in allem das Wahre, Gute und Schöne. Was nun das Schöne betrifft, steht ein bemerkenswertes Geständnis in dem sonst durch geistige Dürftigkeit auffallenden Freidenkeralmanach 1911. Er stellt sich angesichts der künstlerischen Größe des Christentums, namentlich des Katholizismus, selber die Frage: „Warum hat die neue Weltanschauung, die Einheitsweltanschauung so wenig Kunst? Warum sind ihre Veranstaltungen so öde?" Er antwortet unter anderem:

„Dazu kommt aber noch die sehr wichtige Frage: Haben wir überhaupt dramatische Dichtungen, die auf dem Boden der materialistischen Welt- und Lebensanschauung stehen? . . .

„Unsere dramatische Dichtung beruht ohne Zweifel darauf, daß der Held des Dramas in einen Kampf zwischen seinen persönlichen Neigungen und seinen Pflichten gegen die Mitmenschen gerät, ein Kampf, in welchem er entweder zu Grunde geht, oder aus welchem er siegreich hervorgeht.

„Kann nun, wenn wir ganz folgerichtig denken, ein moderner Mensch überhaupt in einen solchen inneren Zwiespalt geraten?

„Der moderne Mensch steht auf dem Standpunkte der Willens u n freiheit. Er kennt keine Verantwortung für sein Handeln, keine Reue, keine Gewissensqual, keine Verzweiflung. Er weiß, daß sein Tun und Lassen ebenso naturnotwendig, ebenso mechanisch ist wie der Wandel der Gestirne oder das Wachsen des Kristalls. Er vermag daher die geistige Verfassung, die den dramatischen Helden zu seinem Handeln treibt, überhaupt nicht mehr zu verstehen. Der dramatische Held handelt ihm so, wie die Menschen früher gedacht und gehandelt haben. Er kann ihm also höchstens ein geschichtliches Interesse abgewinnen.

„Ebenso verhält es sich mit den meisten Arten der Musik. Kein folgerichtig denkender Freidenker vermag mehr Bachs Matthäuspassion oder Richard Wagners Tannhäuser nachzuempfinden. Sowohl das Gequälte dieser Leiden wie der Jubel des endlichen Erlösungsgefühles sind ihm völlig fremd geworden."

Dieses Geständnis deckt sich nicht übel mit dem Vorwurf, der von unserer Seite dem Materialismus, Positivismus, Determinismus von jeher gemacht wurde. Was der Almanach dann noch sagt, daß der Kunstgenuß das reine, klare Denken einschläfere und justament deshalb von der Kirche gepflegt werde, erinnert allzusehr an die sauern Trauben des Herrn Reineke.

Die beste Predigtweise, deren sich ein Bundesprediger oder Los-von-Rom-Pastor bedienen könne, wird von einem liberal-protestantischen Theologen in der Tübinger Monatsschrift „Evangelische Freiheit" VIII 117 mit gutem Humor geschildert als die „T r a r a - S c h n e d d e r e n g t e n g- oder Furor protestanticus-

Weis". Sie ist nach ihm: „Brauchbar am Reformationsfest und auf Versammlungen des Gustav-Adolf-Vereins oder des Evangelischen Bundes."

„Lausche sie der weltlichen Weis der Kriegervereinsreden ab! Stelle es dir nur recht lebhaft vor, das patriotisch oder antirömisch erregte und stets zu Hochrufen geneigte Publikum! Dann geht's schon, und du legst los, daß es eine Art hat mit Schlag- und Kraftworten statt Gedanken, und zwar in dem ebenfalls bekannten bellenden Ton, bei dem man eigentlich nur die in Fettdruck gesprochenen Worte verstehen kann und auch nur zu verstehen braucht, ohne daß dadurch Sinn und Wirkung der Rede irgend litten.

„Im Kriegerverein also (aber bitte in dem genannten Ton!!) folgendermaßen:

„‚Großer Tag — Herrliche Erinnerungen — Erbfeind — Frankreichs Schlachtfelder — Heldentum — Und wenn noch einmal der Feind — Gut und Blut — Freiheit und Ehre des Vaterlandes — Hoch!'

„So etwa auch die kirchliche Variante:

„‚Großer Tag — Herrliche Gottestaten — Der alte böse Feind — Märtyrer des Scheiterhaufens — Luther in Worms — Gott helfe mir. Amen. — Bitte sitzen bleiben, es ist noch nicht zu Ende — Teures Vätererbe — Evangelische Kirche — Häuflein klein — zumeist an des Glaubens Genossen — Los von Rom — Das Reich muß uns doch bleiben — Hurra! Nein, Verzeihung. Amen.'"

Ernst Haeckels neueste Verteidigungsschrift. — „Sandalion. Eine offene Antwort auf die Fälschungsanklagen der Jesuiten" — so lautet der Titel dieser Schrift, die von dem „Neuen Frankfurter Verlag" 1910 in 5000 Exemplaren der ersten Auflage vertrieben wird. Difficile est, satiram non scribere, wenn man ein Urteil über dieselbe abgeben will. Es tut einem leid um den alten Mann von 77 Jahren: immer dieselben Phrasen wie früher, immer dieselben Schmähreden wie früher, aber nichts, was zu seiner sachlichen Rechtfertigung gegenüber dem Vorwurf der „Fälschung von Embryonenbildern" dienen könnte!

Letzteres allein ist der Kern der Sache, und auf diesen wollen wir hier eingehen, um Haeckels neueste Verteidigungsschrift objektiv würdigen zu können. Daß er von der schon 1868 durch Rütimeyer aufgedeckten „Geschichte von den drei Clichés" hier schweigt, ist ja begreiflich; ebenso auch, daß er auf die von His 1874 gegen ihn erhobenen Anklagen wegen willkürlicher Erfindung oder Veränderung von Embryonenbildern sich nicht einläßt. Aber wenigstens die neuesten Beschuldigungen von Braß 1908 hätte er wirklich widerlegen müssen, wenn er überhaupt nochmals auf diese heikle Angelegenheit öffentlich zurückkommen wollte[1]. Wie hat er das hier getan?

Das „Sandalion" Haeckels ist ein menschliches Keimesstadium, welches entfernte Ähnlichkeit mit einer Schuhsohle hat. Dieses Stadium hatte Haeckel auf

[1] Vgl. Alte und neue Forschungen Haeckels über das Menschenproblem (diese Zeitschrift LXXVI 169 ff).

Tafel II seines „Menschenproblems" (1907) in Vergleich gestellt mit den entsprechenden Keimstadien von Schwein und Kaninchen. Die erwähnte Tafel umfaßt drei Querreihen von Figuren. Braß (Affenproblem 1908, 9) hatte zwar die Schematisierung dieser sämtlichen Figuren getadelt, indem er sie „Kunstsandalen" nannte. Gegen die Figuren der obersten Reihe hatte er jedoch nicht den Vorwurf der Fälschung erhoben; im Gegenteil, er bemerkt ausdrücklich, daß er sie „gelten lassen" wolle. Die drei Keime der mittleren Reihe hatte er „traurig mißratene Nachbildungen von tadellosen Zeichnungen" anderer Forscher genannt. Das Sandalion des Menschen in dieser Reihe hatte er wegen seiner willkürlichen Schematisierung als „Skandalon" bezeichnet. „Zum reinen Skandälchen" werden aber nach Braß erst die drei Keime der untersten Querreihe. Über die willkürliche Zustutzung dieser drei Figuren durch Haeckel hatte Braß sich lustig gemacht und sie als „eine Schande für deutsches Können" hingestellt.

Was bringt nun Haeckel in seinem „Sandalion" demgegenüber zu seiner Rechtfertigung vor? Er bildet auf der ersten Seite seiner Schrift das menschliche Sandalion aus der obersten jener drei Reihen nochmals ab, welche Braß hatte gelten lassen wollen; daneben stellt Haeckel dann zum Vergleich zwei nicht schematische Abbildungen desselben Keimstadiums aus embryologischen Fachwerken. Auf Grund dieser Zusammenstellung ergeht er sich dann S. 37—40 und S. 42—44 über dieses hier von ihm abgebildete Stadium und sagt über die zwei andern, von Braß wirklich angegriffenen Sandalionreihen seiner Tafel nichts. Dies ist Haeckels ganzer sachlicher Rechtfertigungsversuch!

Daß demselben ein handgreiflicher Kniff zu Grunde liegt, indem Haeckel eine von Braß gar nicht angegriffene Figur als richtig verteidigt, während er von jenen Figuren schweigt, auf welche die Kritik von Braß sich in Wirklichkeit bezogen hatte, erkennt jeder, der sich die Mühe nimmt, genauer zuzusehen. Aber so viel Intelligenz scheint Haeckel bei dem Publikum, für welches seine Apologie bestimmt war, wohl nicht vorausgesetzt zu haben. Ebenso schweigt er darüber, daß er auf Tafel III seines „Menschenproblems" dem Embryonenbild eines geschwänzten Affen den Schwanz hatte stutzen lassen, um daraus das Bild eines ungeschwänzten Affen zu machen usw. Auf die von Braß ihm hier vorgeworfenen „Fälschungen" geht er überhaupt nicht ein.

Jammervoll berühren daher die triumphierenden Schlußfolgerungen, welche Haeckel an diesen eben geschilderten Rechtfertigungsversuch knüpft (S. 44).

„An dem klassischen Beispiele des Sandalion[1] habe ich im Vorstehenden nachgewiesen, wie schlau die Jesuiten" — Braß ist nämlich ein „protestantischer Jesuit", und „Jesuiten" nennt Exzellenz Haeckel überhaupt alle, die nicht zu seiner monistischen Herde gehören — „eine scheinbare Ungenauigkeit einer schematisierten Figur zu benutzen wissen, um deren Autor als ‚erbärmlichen Fälscher und Betrüger' an den Pranger zu stellen und dieser schweren Fälschungsanklage durch eine nicht sachverständige Presse die weiteste Verbreitung zu verschaffen."

[1] Bei Haeckel gesperrt.

Dann behauptet er frischweg: „Wie mit dem Sandalion, so verhält es sich auch mit den andern Embryonenbildern, die ich ‚gewissenlos gefälscht‘ haben soll; sie sind Schemata oder Diagramme, in denen die absichtliche Verbesserung[1] (sic) des unzureichenden Originalbildes lediglich dazu dienen soll, das schwierige Verständnis des Objektes dem Leser zu erleichtern." Hier wiederholt er also einfach die alte, faule Entschuldigung, die er schon früher vergeblich vorgebracht hatte, und schließt dann:

„Wenn trotzdem die rührige und einflußreiche Jesuitenpresse noch fortfahren wird, mich wegen solcher angeblichen Fälschungen öffentlich zu beschimpfen und anzuklagen, so muß ich ihr selbst das Zeugnis zurückgeben: ‚Erbärmliche Fälschung und infame Verleumdung! Omnia in maiorem Dei gloriam!‘"

Mag Haeckel ruhig weiter phantasieren und weiter schmähen über den „Jesuitenbund", in welchem er einen katholischen Zweig, den von ihm entdeckten „Thomasbund", und einen evangelischen Zweig, den ihm so verhaßten „Keplerbund", unterscheidet; mag er seine Gläubigen noch so feurig auf die hölzernen wie die moralischen „Scheiterhaufen" hinweisen, auf denen „die gefolterten, freidenkenden Ketzer" von der Kirche verbrannt wurden und werden; es hilft ihm alles nicht. Denn es ändert gar nichts daran, daß Haeckel durch sein Verfahren mit den Embryonenbildern sich selber in effigie verbrannt hat als „wissenschaftlichen Ketzer". Und nun hat er zu guter Letzt noch in der neuen Urne des „Sandalion" seine Asche gesammelt und sie feierlich bestattet!

Würde Haeckels neue Verteidigungsschrift nicht in den leichtgläubigen sozialdemokratischen Volkskreisen den Haß gegen das Christentum und die Kirche schüren, so könnte man — von rein wissenschaftlichem Standpunkte aus — über sie nur herzlich lachen. Ihren würdigen Schluß bildet ein persönlicher Erguß Haeckels „Dank den Jesuiten" (S. 55), worin er es als eine wunderbare Fügung preist, daß sein protestantischer Urgroßvater Gottlob Haeckel 1732 auf Anstiften der Jesuiten aus Salzburg vertrieben wurde und durch Friedrich d. Gr. — „den monistischen Freidenker"! — eine Zufluchtstätte in Schlesien fand. Ohne diese merkwürdige Verkettung von Umständen, so sagt Haeckel von sich selbst, „würde ich nicht einmal vorübergehend die Bildungsstufe des Sandalion (am zwölften Tage meiner persönlichen Existenz! Figur A) durchlaufen haben. Also verdanke ich es in erster Linie den gottbegnadeten Jesuiten, daß ich mich zu einem freidenkenden Primaten entwickeln und die berüchtigten ‚Welträtsel‘ schreiben konnte. Welche wunderbare Fügung".

Das läßt tief blicken. Wenn Haeckel früher über Ernst v. Baer und andere Naturforscher, die in ihren alten Tagen dem Christentum sich wieder genähert, die Bemerkung machte, diese Erscheinung sei nur durch einen Verfall der Gehirnfunktionen infolge kindischer Altersschwäche erklärlich, so können wir uns nur darüber wundern, welch verschiedene Wirkung die nämliche Ursache haben kann! Armer Haeckel!

---

[1] Bei Haeckel gesperrt.

Die historisch-theologische Wissenschaft nach der Eidesformel im Motuproprio «Sacrorum Antistitum».

„Ich unterwerfe mich auch mit der gebührenden Ehrfurcht und pflichte aus ganzer Seele bei allen Verurteilungen, Erklärungen und Vorschriften, die im Rundschreiben Pascendi und im Dekret Lamentabili enthalten sind, besonders in Bezug auf die sogenannte Dogmengeschichte."

Mit diesen Worten leitet der zweite Teil der Eidesformel im Motuproprio vom 1. September 1910 ein.

Es sind hiermit sowohl der Gegenstand wie die Quellen gekennzeichnet, aus denen wir nähere Aufschlüsse über die im zweiten Teil des Eides skizzierten Wahrheiten schöpfen können. In diesem ganzen Teil handelt es sich um die Geschichte der geoffenbarten Wahrheiten, um die positive Theologie, speziell die historisch-theologische Wissenschaft oder, wie man heute in Deutschland zu sagen pflegt, um die Dogmengeschichte. Während die spekulative Theologie oder streng scholastische Theologie die spekulative Durchdringung der Glaubenslehre zu ihrem Hauptzwecke hat, wendet sich die positive Theologie in besonderer Weise dem Studium des Lehrgehaltes der Heiligen Schrift und der Werke der Kirchenväter zu. Wird bei diesem Studium die hauptsächlichste Rücksicht genommen auf den geschichtlichen Verlauf und die Entwicklung der Offenbarung im Alten und im Neuen Bunde sowie die Ausgestaltung der Glaubenslehre von den ersten Zeiten des Christentums bis herab auf unsere Tage, so entsteht die historische Theologie, welche das Studium der Heiligen Schrift, der Werke und Monumente der christlichen Überlieferung, das Studium der Irrlehren und der sich ihnen entgegenstellenden Glaubensentscheidungen der Konzilien und der Päpste umfassen muß. Den Ruhm der Dogmengeschichte soll es bilden, daß sie nach streng historisch-kritischer Methode vorangeht und somit nach den Prinzipien einer auf andern Gebieten der Geschichte längst bewährten historischen Kritik arbeitet. Diese Prinzipien werden gleichmäßig angewendet

auf die Heilige Schrift und auf die Tradition. So entspricht es also völlig dem Gegenstande, daß sich im zweiten Teil der Eidesformel drei Unterteile ziemlich scharf scheiden. Der erste behandelt im allgemeinen das Verhältnis zwischen Glauben und Geschichte, indem er zwei falsche Grundsätze der modernistischen Geschichtskritik verwirft. Der zweite beschäftigt sich mit der kritischen Behandlung der Heiligen Schrift und gibt trotz seiner scheinbar negativen Fassung sehr wichtige positive Weisungen für die Behandlung der Heiligen Schrift. Der dritte ist seinem Umfang nach der weitaus größte. Hier wird zwar das modernistische Verfahren streng zurückgewiesen, aber ebenso werden klar und markig die Grundsätze gekennzeichnet, welche den Katholiken in der Behandlung der Tradition leiten müssen. Wir folgen dieser Einteilung Schritt für Schritt.

I. Der katholische Glaube und die historische Kritik.

Wenn wir die Modernisten reden hören, so kehrt eine Behauptung immer und immer wieder: ihre Resultate und vorläufigen Anschauungen seien das Ergebnis der historischen Kritik. Ja, ihre Methode wäre **die** historische Kritik schlechthin. So redete Loisy in seinem Autour d'un petit livre, so redet das Programm der Modernisten[1]; und der Vorwurf, den sie vor allem gegen die Kirche erheben, lautet: Rom fürchtet sich vor der historischen Kritik.

1. Im Jahre 1904 sprach Pius X. in seinem Rundschreiben Iucunda sane[2] die beherzigenswerten Worte: „Es gibt auch solche, die in ihrem Glauben fest bleiben, aber der Wissenschaft der Kritik zürnen, als zerstöre sie nur, und doch ist dieselbe an und für sich schuldlos; ja wenn sie richtig angewandt wird, hilft sie der Forschung in überaus glücklicher Weise."

Solche Worte der Anerkennung gelten einer gesunden historischen Kritik. Diese ist nur eine systematische, durch jahrelange, praktische Arbeit errungene Ausgestaltung der logischen Regeln über die Wertung der Zuverlässigkeit und Tragweite des menschlichen Zeugnisses. Mögen auch für ein tüchtiges Talent begeisterte Liebe zur historischen Wahrheit, ein besonnenes nüchternes Urteil, das weder von irgend einer Vorliebe oder Abneigung noch durch vorgefaßte Anschauungen, die mit den Daten der Geschichte nichts zu tun haben, und gewissenhaftes Studium der Quellen genügen, um ohne weitere Regeln auf Grund gesunder Logik und eines gewissen Weitblicks sicher zu gehen, so muß man doch jenen Männern

[1] Le programme des modernistes. Vgl. oben 124—125.

[2] Acta Sanctae Sedis XXXVI 521.

Dank wissen, welche die bewährten Gedanken und Erfahrungen von Jahrhunderten geschichtlicher Forscherarbeit in Regeln zusammengefaßt haben, die andern den Weg leichter, sicherer und erfolgreicher gestalten.

Die historische Methode lehrt zunächst die Quellen aufsuchen, die über ein bestimmtes Ereignis, über eine Persönlichkeit und ihren Charakter, über eine Einrichtung und ihr Entstehen uns irgend welchen Aufschluß bieten können, das ist die Quellenkunde und die Quellenforschung. Dann heißt es die Quellen auf Echtheit, Entstehungszeit, Entstehungsort und Autorschaft untersuchen, ferner auf ihren Wert, d. h. die Zuverlässigkeit ihrer Angaben zu prüfen, wobei vor allem die Fragen zu beantworten sind: Konnte der Autor die Wahrheit erfahren und berichten und wollte er sie getreu uns überliefern? Das ist die eigentliche Kritik.

Für jede Quelle muß nunmehr der beste und zuverlässigste Text festgestellt werden, wozu die Textgeschichte behilflich ist; ferner gilt es, den Text nach seiner inhaltlichen Seite zu prüfen, eine Arbeit, die bei älteren Schriftstücken die Herbeiziehung mancher philologischer und geschichtlicher Hilfsmittel erfordert. Das ist die Interpretation der Quellen.

Ist so der genaue Inhalt jeder Angabe ermittelt, ihre Zuverlässigkeit ins einzelne geprüft, mit andern Angaben verglichen, die innere Wechselbeziehung zu denselben erkannt usw., so kann erst das Material geordnet und zu einer Geschichte verarbeitet werden. Je lückenhafter das Material ist, je mehr die Quellen schweigen, desto mehr ist der Forscher oft angewiesen, durch negative Argumente, seltener durch aprioristische Gründe oder durch Konjekturen, die Lücken auszufüllen. Hier bedarf es natürlich besonderer Umsicht und fester Wahrheitsliebe.

Wer die großen Linien dieser historischen Kritik aufmerksam verfolgt, wie sie der bekannte und weitgeachtete Bollandist P. de Smedt in seinen Principes de la critique historique entwarf, der wird mit Freuden deren Sicherheit gewahren und sehen, wie sie so ganz der Natur des Menschenzeugnisses entsprechen. Gesunde historische Kritik hat schon Großes geleistet; auch die Kirche verdankt ihr viel und wird ihr noch viel verdanken. Das gilt von allen Teilen der historischen Kritik, von der Paläographie, Epigraphik und Diplomatik ebensowohl wie von der Prüfung der Texte auf Alter und Authentie, von der Wertung der Einzelzeugnisse geradesogut wie von der Hermeneutik, von der Sonderung und Gruppierung des überreichen Materials nicht weniger als vom historischen Aufbau. Solange die Regeln gesunder Kritik befolgt werden, kann die Kirche sich nur Glück wünschen zu der Riesenarbeit, welche jene leidenschaftlichen Liebhaber der geschichtlichen Wahrheit auf sich nehmen, und deren Ertrag früher oder später auch ihr und ihren Kindern zu gute kommen wird.

Aber neben der gesunden Kritik gibt es auch eine falsche, die nur den Schein der Liebe zur geschichtlichen Wahrheit zur Schau trägt, in Wirklich-

keit aber aufgebaut ist auf irrigen philosophischen Anschauungen und oft genug nur ein Werkzeug bilden soll, dem Irrtum und dem Unglauben Eingang zu verschaffen. Eine solche geradezu vergiftende Kritik hat sich im vergangenen Jahrhundert zu einem zielbewußten Systeme ausgebildet, das sich zunächst in der rationalistischen Bibelkritik und in der Darstellung des biblischen Lehrgehaltes, dann in einer fälschlich so genannten Geschichte der israelitischen Offenbarung und Religion zu betätigen suchte, endlich auch in einer ebenso falschen „Dogmengeschichte" linksstehender protestantischer Theologen seine Früchte zeitigte. Drei Momente kennzeichnen dieselbe und zeigen, daß man es mit einer auf grundfalschen philosophischen Anschauungen beruhenden Quellenforschung, Quellenwertung und Zusammenfügung des so gefundenen Materials zu tun hat. Es sind 1) die ausdrückliche oder noch öfter bloß äquivalent ausgesprochene Leugnung der Möglichkeit eines Eingreifens Gottes in das Weltgeschehen und in die Menschengeschichte, wie die Leugnung einer übernatürlichen Ordnung überhaupt; 2) die Behauptung, alle geschichtlichen Erscheinungen seien gewissen Bedürfnissen und Notwendigkeiten der Zeit entsprungen[1]; 3) endlich die Forderung, alles, was im Laufe der Zeiten geschehen ist, durch bloße natürliche Entwicklung, Entfaltung und Betätigung irdischer und menschlich physischer Kräfte zu erklären. Die aprioristische Leugnung der übernatürlichen Ordnung ist die Grundlage der beiden andern, des Immanentismus und des Evolutionismus.

Die Folgen derselben kennzeichnete Pius X. bereits 1904 in dem oben genannten Rundschreiben Iucunda sane mit folgenden Worten: „Die grundlose Leugnung des übernatürlichen Prinzips, welche im eigentlichen Sinne des Wortes eine ‚fälschlich so genannte Wissenschaft'[2] ist, wird zum Postulat einer historischen Kritik, die gleichfalls falsch ist. Was in irgend einer Weise die übernatürliche Ordnung berührt, indem es dieselbe entweder bildet oder mit ihr verknüpft ist oder dieselbe voraussetzt, all das Viele, was ohne jene nicht erklärt werden kann, alles das wird ohne weitere Nachforschung aus der Geschichte ausgemerzt. Dahin gehören die Gottheit Christi, daß er durch Wirkung des Heiligen Geistes sterbliches Fleisch angenommen, aus eigener Kraft von den Toten auferstanden, endlich alle übrigen Hauptstücke unseres Glaubens. Nachdem sie einmal diesen falschen Weg betreten, wird die kritische Wissenschaft durch kein Gesetz mehr auf-

[1] Vgl. diese Zeitschrift LXIX 360 f. [2] 1 Tim 6, 20.

gehalten, und es wird auf eigene Faust alles, was nicht gefällt, oder von dem man glaubt, es stehe dem Erweis der eigenen Sache entgegen, aus den heiligen Büchern getilgt. Denn ist einmal die übernatürliche Ordnung weggeschafft, so muß die Geschichte vom Ursprung der Kirche auf einem ganz andern Fundamente aufgebaut werden, und daher behandeln diese Neuerer die Zeugnisse nach Gutdünken und führen sie nicht nach dem Sinne ihrer Urheber, sondern nach eigenem Willen an." [1]

Es fehlt zwar auch unter Protestanten nicht an nüchternen Mahnungen. Bernheim [2] fällte bereits 1894 das Urteil, es sei eine unmethodische und zudem ganz ungenügende Ausflucht, wenn man die Tatsächlichkeit gut beglaubigter Vorgänge nur deshalb anzweifeln oder wegleugnen wolle, weil die Berichterstatter in den Tatsachen selber Wunder erblickten. Die Rationalisten gingen ihre gewohnten Wege weiter nach dem Rezepte Harnacks [3]: „Der Historiker ist nicht im stande, mit einem Wunder als einem sicher geschichtlichen Ereignis zu rechnen." Die ganze rationalistische Bibelkritik und Dogmengeschichte von Wellhausen bis Jülicher, von F. C. Baur bis zu Pfleiderer, Harnack und Loofs, ist auf jenem Postulatum aufgebaut: Es darf nichts Übernatürliches geben. Die gelehrigsten Schüler aber der Rationalisten sind die Modernisten.

Im Rundschreiben Pascendi ist besonders in den Abschnitten „Der Modernist als Geschichtschreiber und Kritiker" das Verfahren des Modernismus meisterhaft gekennzeichnet.

Nach den Modernisten hat es die Geschichte geradeso wie jede andere Wissenschaft nur mit der äußeren Erscheinung, dem Phänomen zu tun. Alle göttlichen Elemente, jedes Eingreifen Gottes in das menschliche Geschehen muß aus der Geschichte eliminiert und dem Glauben zugewiesen werden. Das gleiche gilt von allem, was über menschliche Verhältnisse hinausgeht, aus den Bedingungen des Ortes und der Zeit, des psychologischen Charakters sich nicht erklären läßt. Daher kann die Geschichte der Modernisten in Christus nur einen Menschen sehen, der abhängig ist von seiner Erziehung und von seiner Umwelt im Denken, Lehren und Tun. Daher scheiden die Modernisten den Christus der Geschichte und den Christus des Glaubens.

Alles, was sich an Lehren, an Kult und Sakramenten in der Kirche findet, muß kraft der Lehre von der vitalen Immanenz aus rein natürlichen Bedürf-

---

[1] Acta Sanctae Sedis XXXVI 520.

[2] Lehrbuch der historischen Methode [2] 240 f.

[3] Lehrbuch der Dogmengeschichte I [3] 63. Die Ausführungen Pfleiderers, die grell die Grundlagen der rationalistischen Kritik beleuchten, hat P. Blötzer S. J. in diesen Blättern LXIX 353 ff eingehend gewürdigt.

nissen und Nöten entspringen, wie sie sich im Laufe der Zeiten in der kirchlichen Gesellschaft geltend machen. Die zeitliche Aufeinanderfolge dieser Bedürfnisse und Nöten wird so nach den Modernisten zum sichern Kriterium für das Alter nicht nur der Einrichtung selber, sondern auch ihrer ersten Anfänge und der Schriften, in denen uns eine solche Einrichtung oder Lehre verbürgt wird. Erst wenn man „mit Sorgfalt alle Umstände und Verhältnisse durchforscht, in denen sich die Kirche in den verschiedenen Zeiten befunden, die Wirkung der konservativen Kraft, nach inneren und äußeren Notwendigkeiten, welche zum Fortschritt trieben, und die Hemmnisse, die sich entgegenstellten ..." [1], erst dann lassen sich die Grundlinien der Entwicklungsgeschichte zeichnen. Bei einer solchen Auffassung ist es unmöglich, daß die heiligen Schriften denen zugeschrieben werden, deren Namen sie tragen. Sie sind vielmehr das Produkt einer langen Entwicklung, und die Modernisten kennen diese Geschichte so genau, als hätten sie den verschiedenen Redaktoren zugeschaut, von denen sie reden.

Mit vollem Recht sagt das Rundschreiben: Das Vorgehen der Modernisten sei weder Kritik noch Geschichte, sondern eine falsche Philosophie, der dann die innere Kritik und die Textkritik als Krücken dienen müssen. Darüber großes Entsetzen und großes Gejammer, als ob ihnen Unrecht widerfahren. Das Programm der Modernisten erklärt, ihre Kritik sei einfachhin *die* historische Kritik. Sie beruhe nicht auf philosophischen Grundlagen, vielmehr seien ihre philosophischen Anschauungen erst eine Folge ihrer Kritik. Die historische Kritik habe längst bestanden, als man von Agnostizismus usw. noch nichts gewußt habe. Ihr bedeutendster Vertreter, Alfred Loisy, habe mit der Anwendung der historischen Kritik auf die Bibel begonnen, seine ersten Werke haben einen rein kritisch-exegetischen Charakter getragen, und sie haben ihn erst später dazu geführt, das Feld der Apologetik zu betreten.

Was soll das alles? Es ist nicht richtig, daß die modernistische Kritik *die* historische Kritik ist. Nur *eine* Kritik ist sie, und zwar eine, die der Geschichte geradezu ins Gesicht schlägt. Sie steht, mag man es zugeben oder nicht, auf den falschen aprioristischen Prinzipien des Agnostizismus, Immanentismus und Evolutionismus. Diese jeder Geschichte fremden und feindlichen Grundsätze lassen sich schon in den früheren exegetischen Arbeiten eines Loisy nachweisen. Loisy und die Modernisten wissen auch sehr wohl, daß sie bei den rationalistischen Protestanten in die kritische Schule gegangen. Der Rationalismus deutscher protestantischer Bibelkritiker sah sich selbst in der Enzyklika abkonterfeit, daher jener Lärm unter den liberalen

[1] Herdersche Ausgabe 66.

protestantischen Theologen über Knechtung der Wissenschaft. Wenn die Modernisten dennoch nicht eingestehen wollen, daß ihre historisch-kritische Methode ganz wesentlich einen agnostizistischen, immanentistischen und evolutionistischen Charakter trägt, dann zeigt das staunenswerte Kurzsichtigkeit und Verblendung oder den festen Willen, die Welt zu täuschen.

2. Es ist klar, daß es einem gläubigen Katholiken ebenso unmöglich ist, die historisch-kritische Methode der Rationalisten und der Modernisten anzuwenden, wie dem Historiker von Fach, dem die Ehre seiner Wissenschaft noch etwas gilt. Will man also beim Studium der Entwicklung der Offenbarung und der Dogmen der katholischen Kirche die historisch-kritische Methode verwenden, so kann es nur jene gesunde Kritik sein, wie sie auf einer festen Logik sich aufbaut und wie sie in der Profangeschichte für gewöhnlich zur Geltung kommt. Aber eine andere wichtige Frage erhebt sich für den Katholiken. Wie weit sind wir überhaupt auf die historisch-kritische Methode angewiesen? Unser Glaube lehrt uns eine Reihe von Wahrheiten, die zugleich den Charakter historischer Tatsachen tragen: die providentielle Führung des israelitischen Volkes, die Offenbarung durch Moses und die Propheten, die jungfräuliche Geburt des Herrn, sein Kreuzestod, Begräbnis, Auferstehung und Himmelfahrt, die Gründung der Kirche, die Aussendung der Apostel, die Einsetzung der Sakramente. Sind wir Katholiken, um eine volle Sicherheit über alle diese historischen Tatsachen zu haben, die sich auch vor dem Forum des gesunden Menschenverstandes als vernünftig erweisen läßt, auf eine historische Beweisführung für alle diese einzelnen geschichtlichen Tatsachen angewiesen? Loisy behauptet ja, und erklärt einfachhin, Offenbarung und Glaube vermögen für keine Tatsache die Gewähr der historischen Wirklichkeit zu übernehmen. Das ist nur dann wahr, wenn man mit Loisy Offenbarung und Glauben ihres wirklichen Charakters entkleidet, die Offenbarung zur bloß natürlichen psychologischen Erscheinung, den Glauben zum bloßen Gefühle macht. Ganz anders gestaltet sich die Sache für den Katholiken. Einige Wahrheiten muß auch er zuerst rein historisch feststellen, weil sie die Grundlage des Glaubens bilden; man nennt diesen historischen Unterbau in der katholischen Theologie den apologetischen Beweisgang für die Vernünftigkeit unseres Glaubens. In diesem Beweisgang wird zunächst die Authentizität und die historische Glaubwürdigkeit der Evangelien erwiesen, der einzigen Bücher, die uns eingehenderen Aufschluß über Jesu Leben und Lehre geben. Hier kann historisch sicher erwiesen werden, daß die Verfasser der Evan-

gelien die geschichtliche Wahrheit über das Leben Christi kannten und dieselbe auch lauter und unverfälscht überliefern wollten. Es genügt dabei vollständig, darzutun, daß der wesentliche Bestand der von ihnen berichteten Tatsachen unleugbar feststeht. So ist der Weg geebnet, um aus den geschichtlich beglaubigten Wundern und der Erfüllung der Prophezeiungen Jesus als Gottgesandten und Gottes eingebornen Sohn, die Kirche als Gottes Stiftung und ihre Lehre als geoffenbarte Wahrheit zu erweisen. Von dem Augenblicke an, in welchem jemand die katholische Kirche als die von Gott gestiftete unfehlbare Hüterin und Verkünderin der geoffenbarten Wahrheiten anerkennt, gewinnen für ihn die heiligen Schriften des Alten und Neuen Testamentes einen viel höheren Wert. Von nun an sind sie dem Katholiken Gottes Wort und untrügliche Glaubensquelle. Die Lehrverkündigung der Kirche hat von nun an für ihn die höchste Autorität und gewährt ihm absolute Sicherheit für alles, was sie ihm zu glauben und zu halten vorschreibt. Jetzt ist er nicht mehr darauf angewiesen, für jene geschichtlichen Tatsachen, die zugleich einen Gegenstand seines Glaubens bilden, den historisch-kritischen Beweis zu führen. Die kirchliche Lehre bietet ihm absolute und unfehlbare Gewähr. Er braucht auch nicht lange zu forschen und zu fragen, was die Christen des 5. und 4. Jahrhunderts, was die Christen der Urkirche darüber dachten. Es genügt ihm, zu wissen, so lehrt die Kirche jetzt, um zu wissen, daß sie nie anders lehren konnte, weil ihre Lehre allzeit nichts anderes ist und war, als die von Christus und den Aposteln ihr überlieferte Glaubenshinterlage.

Aber geht es nicht an, die historisch-kritische Methode auf die Ermittlung jeder geschichtlichen Tatsache der Offenbarung und ihres Verlaufs anzuwenden? Ganz gewiß. Weder die Enzyklika Pascendi noch das Dekret Lamentabili noch die Eidesformel verbieten uns das. Die Worte des Rundschreibens Pius' X. Iucunda sane, in denen er die gesunde Kritik gegen falschen Argwohn in Schutz nimmt, zeigen uns klar, daß der Heilige Vater die Anwendung dieses mächtigen Hilfsmittels uns nicht verwehrt, wo es gilt, den Gegner auf seinem eigenen Gebiete zu bekämpfen, Außenstehende der Wahrheit zu gewinnen und darzutun, wie Wissen und Glauben auch in Bezug auf die geschichtlichen Tatsachen harmonieren.

Die historisch-kritische Methode verlangt vom Katholiken keine Verzichtleistung auf seine Glaubensüberzeugung vom inspirierten Charakter und der Irrtumslosigkeit der Heiligen Schrift und von der durch göttliche Hilfe garantierten Unfehlbarkeit der kirchlichen Lehre. Es bleibt ihr noch ein

weites, ungeheures Feld freiester, unbeschränkter Betätigung. Soweit sie dabei auf wirklich sichern Grundlagen aufbaut und ein in jeder Hinsicht unanfechtbares Schlußverfahren anwendet, kann sie nie zu Schlußfolgerungen gelangen, die dem Glauben widersprechen. Sollte aber je ein Widerstreit entstehen zwischen den Ergebnissen rein historisch-kritischer Arbeit und der Glaubenslehre, dann weiß der Katholik, wo es fehlt. Der Forscher muß in seiner Arbeit entweder in den Schlußfolgerungen die Grenzen des logischen Denkens nicht beachtet haben oder aber von irrigen Vordersätzen ausgegangen sein. Daß die historisch-kritische Forschung durch die Grenzmarken der Wahrheit auch ihre Begrenzung findet, kann ihr nur zur Ehre gereichen. Diese beiden Punkte sind es, welche nun der Eid im zweiten Teile an erster Stelle hervorhebt.

„Ich verwerfe auch den Irrtum jener, die behaupten, der von der Kirche vorgelegte Glaube könne der Geschichte widerstreiten, und die katholischen Glaubenslehren vermögen in dem Sinne, in dem man sie jetzt versteht, mit dem wahren Ursprung der christlichen Religion nicht in Einklang gebracht zu werden."

Schon das Vatikanische Konzil hatte in seiner dritten feierlichen Sitzung im Hauptstück über „Glauben und Vernunft" gelehrt: Wenn auch der Glaube über der Vernunft stehe, so könne zwischen dem Glauben und der Vernunft niemals ein wahrer Widerspruch bestehen. Es wahrte der Kirche das Recht, eine fälschlich sich so nennende Wissenschaft zu verurteilen. Den Katholiken aber schärfte das Konzil ein, daß es „nicht nur allen Christgläubigen verboten ist, dergleichen Meinungen, die als der Glaubenslehre zuwider erkannt werden, namentlich wenn sie von der Kirche verurteilt sind, als rechtmäßige wissenschaftliche Folgerungen zu verteidigen", sondern „daß sie vielmehr durchaus verpflichtet sind, dieselben für Irrtümer zu halten, die nur den trügerischen Schein der Wahrheit darbieten". Von dieser Regel können auch sogenannte Ergebnisse der Geschichtswissenschaft nicht ausgenommen werden, welche der katholischen Glaubenslehre widersprechen. Das Vatikanische Konzil und ebenso die Eidesformel sprechen von der Glaubenslehre, die von der Kirche entweder als direkt geoffenbart oder aber als Lehren erklärt werden, die mit geoffenbarten Wahrheiten in notwendigem Zusammenhang stehen und daher von allen Gläubigen festzuhalten sind. Bloße theologische Anschauungen, deren innerer notwendiger Zusammenhang mit der Offenbarung sich weder klar erweisen läßt noch

von der Kirche gewährleistet ist, fallen daher nicht unter den Eid; noch viel weniger Punkte, die unter katholischen Gottesgelehrten selber kontrovertiert sind. Hier kann es sehr wohl geschehen, daß die Geschichte nicht nur Widerspruch erheben darf, sondern muß. Die Eidesformel spricht von den Dogmen oder Glaubenslehren der Kirche gerade nach dem Sinne, in dem sie heute gelehrt werden. Und mit vollem Recht; die Glaubenssätze der Kirche ändern niemals ihren Sinn. Man würde also der Lehre des Vatikanums nicht gerecht werden, wenn man einen Widerspruch geschichtlicher Forschung gegen die Kirchenlehre von heute damit rechtfertigen wollte, daß die Geschichte bloß klar lege, was die Kirche früher geglaubt, nicht was jetzt zu glauben sei. Die Behauptung, die heutige Lehre der Kirche widerspreche dem wahren Ursprung der christlichen Religion, wurde bereits vom Heiligen Vater im Dekret Lamentabili sane, Satz 22, verurteilt. Sie stammt aus Loisy[1], der nichts Geringeres verlangt, als die Kirche solle auf Grund der kritischen „Ergebnisse" der Modernisten die Hauptdogmen umgestalten. Noch berüchtigter als die eben angeführte Behauptung ist das Doppelspiel der Modernisten mit dem Glauben.

Glauben und Wissen sind ihnen ganz geschieden. Nach dem Glauben kann wahr sein, was nach der Philosophie oder der Geschichte falsch ist. Der Christus des Glaubens unterscheidet sich ganz und gar von dem Christus der Geschichte. Daher ihr Verfahren nach der Theorie vom getrennten Haushalt und von der doppelten Buchführung, wie sie so meisterhaft im Rundschreiben Pascendi gekennzeichnet ist. „Schreiben sie Geschichte, so tun sie der Gottheit Christi keinerlei Erwähnung; bei der Predigt in den Kirchen bekennen sie dieselbe kräftig. Schreiben sie Geschichte, so gelten ihnen Konzilien und Väter gar nichts; geben sie dagegen Katechese, so erwähnen sie jene und diese ehrenvoll. Daher scheiden sie auch die theologische und pastorale Schrifterklärung von der wissenschaftlichen und historischen." [2]

In diesem Doppelspiel ist Loisy Meister; erfunden hat er dasselbe nicht; es ist ein Erbstück der protestantischen Rationalisten, die ihn an salbungsvollen Phrasen, welche den nackten Unglauben nur dürftig verhüllen, noch weit übertreffen. Ein solches Doppelspiel kann für den, welcher nur eine Wahrheit kennt, bloß empörend sein, und freudig wird er bekennen:

„Ich verurteile auch und verwerfe die Ansicht jener, welche sagen, der christliche Gelehrte vertrete eine doppelte Persönlichkeit, die eine sei die des Glaubenden, die andere

[1] Autour d'un petit livre, Vorrede XXII. [2] Herdersche Ausgabe 34.

die des Historikers, als ob es dem Historiker erlaubt wäre, das festzuhalten, was dem Glauben des Glaubenden widerspricht, oder Vordersätze aufzustellen, aus denen folgen muß, die Glaubenslehren seien falsch oder zweifelhaft, wenn diese nur nicht direkt geleugnet werden."

Der erste Teil dieses Satzes bedarf wohl nach dem Gesagten keiner weiteren Erklärung. Als Loisy in seinem Autour d'un petit livre sich die ganz unnütze Mühe gab, sein Werk L'Évangile et l'Église zu rechtfertigen, wußte er nichts Besseres zu tun, als immer wieder zu sagen, er leugne die Dogmen der Kirche nicht, sondern verweise sie nur in das Gebiet des Glaubens, dem sie angehören. Da er aber selber fühlte, daß er damit die Sehenden nicht zu täuschen vermöge, fügte er an andern Stellen hinzu, als Geschichtsmann habe er nicht die Aufgabe gehabt, die Schwierigkeiten zu lösen, die für die Theologie — gemeint ist der katholische Glaube — entstehen. Die Vordersätze aber, welche bei Loisy und den Modernisten überhaupt zu jenen Schlußfolgerungen führen, die mit dem Glauben unvereinbar sind, bestehen im Agnostizismus, Immanentismus, Evolutionismus und den nach diesen falschen Prinzipien zurecht gestutzten oder direkt erfundenen „geschichtlichen" Daten. Die Falschheit der Schlußfolgerungen, die jeden vernünftigen Glauben vernichten, spricht das Verwerfungsurteil über jene Vordersätze selber.

II. Die Heilige Schrift und die Geschichte der Offenbarung.

Die Eidesformel geht dann näher ein auf die Behandlung der Heiligen Schrift. Indem sie das Verfahren der Modernisten schildert und verurteilt, wird der betreffende Satz der Eidesformel zugleich zur positiven Formulierung der katholischen Denk- und Handlungsweise. Er lautet:

„Ich verwerfe gleichfalls jene Art und Weise, die Heilige Schrift zu beurteilen und zu erklären, welche die Tradition der Kirche, die Analogie des Glaubens und die vom Apostolischen Stuhl erlassenen Normen hintansetzt, den Erdichtungen der Rationalisten sich anschließt und ebenso willkürlich wie verwegen die Textkritik als einzige und höchste Regel annimmt."

1. Die Heilige Schrift ist nach der katholischen Lehre vom Heiligen Geiste eingegeben, sie ist untrügliches Gotteswort und enthält für uns Gottes übernatürliche Offenbarung an die Menschheit. Sie ist aber nur

eines der Mittel, die übernatürliche Offenbarung zu bewahren und der Nachwelt zu überliefern, und zwar nicht das hauptsächlichste; denn der von Christus dem Herrn verordnete Heilsweg ist die Predigt der Apostel und ihrer Nachfolger, d. h. die Lehre der kirchlichen Autorität oder die dogmatische Tradition. Die Heilige Schrift ist daher vom Heiland der von ihm eingesetzten Lehrautorität zur Hut wie zur authentischen Erklärung übergeben. Die Kirche allein kann uns sichern Aufschluß geben, welche Bücher unter Gottes Eingebung geschrieben und so dem Kanon der heiligen Schriften beizuzählen sind; sie allein kann in letzter Linie Kontroversen entscheiden, die über die heiligen Schriften als solche oder in deren Beziehung zur Erblehre entstehen könnten; sie allein hat über den wahren Sinn und die rechte Erklärung der Heiligen Schrift zu befinden, sobald es sich um Fragen handelt, welche den Glauben und die Sittenlehre betreffen. Diese Regeln katholischer Lehr- und Denkweise wurden vom Konzil von Trient definiert und vom Vatikanischen Konzil erneuert.

Daraus ergeben sich nun von selber eine Reihe von Normen für die katholische Behandlung der Heiligen Schrift. Vor allem können und dürfen die heiligen Bücher nur mit jener Ehrfurcht behandelt werden, welche Werken geziemt, die Gottes Wort enthalten und keinerlei Irrtum zu lehren im stande sind. Es wäre die größte Irreverenz, sie behandeln zu wollen, wie man das Buch eines profanen Schriftstellers behandelt. Vor allem darf die Irrtumslosigkeit des von Gott inspirierten Wortes nicht in Frage gezogen werden. Ein eigentlicher Widerspruch zwischen einzelnen Büchern der Heiligen Schrift oder einzelnen Teilen desselben heiligen Buches kann von einem Katholiken nicht angenommen werden, ebensowenig als ein eigentlicher Widerspruch gegen die dogmatisch feststehende Erblehre der Kirche. Das hindert freilich nicht, daß scheinbare Antilogien bestehen können, bei denen man zwar zeigen kann, daß kein absoluter Widerspruch besteht, für die man jedoch eine den Verstand völlig befriedigende Lösung noch nicht gefunden hat. Ungelöste Schwierigkeiten bilden keinerlei Hindernis für den Glauben. — Als Glaubensquellen sind die heiligen Bücher in erster Linie durch Vergleichung unter sich sowie aus der kirchlichen Erblehre zu erklären, welche ja die andere Glaubensquelle bildet. Andere Quellen kommen zur Erklärung erst in zweiter Linie in Betracht. In allen Fragen der Heiligen Schrift, die Glaubens- und Sittenlehren betreffen, ist das kirchliche Lehramt einzig und allein zur letzten Entscheidung berechtigt. Wer die katholische Lehre kennt, wird die unumstößliche Folgerichtigkeit dieser Regeln

zugestehen müssen. — Der Eid faßt sie zusammen mit den Worten, es seien zu befolgen: die Tradition der Kirche, die Analogia fidei, die vom Apostolischen Stuhl erlassenen Normen.

Einige Worte der Erläuterung aus der Enzyklika Leos XIII. Providentissimus Deus mögen hier Platz finden: „Es sei erstes und heiligstes Anliegen des katholischen Schrifterklärers, jene Zeugnisse der Schrift, deren Sinn authentisch erklärt worden ist, sei es unter Eingebung des Heiligen Geistes durch die heiligen Schriftsteller selber, wie dies an vielen Stellen des Neuen Testamentes der Fall ist, sei es unter dem Beistande desselben Heiligen Geistes durch die Kirche, entweder im feierlichen Urteil oder in der ordentlichen und allgemeinen Verwaltung des Lehramtes, auch selber in derselben Weise zu erklären." [1]

Ein zweites Mittel, die kirchliche Anschauung über eine bestimmte Stelle der Heiligen Schrift kennen zu lernen, ist das Studium der Väter. Denn wie die gleiche Enzyklika sagt, ist durch sie nach den Aposteln die Kirche gepflanzt und begossen worden, sie haben dieselbe aufgebaut, gehütet und genährt. Wenn sie alle einhellig eine Stelle der Heiligen Schrift als zur Glaubens- und Sittenlehre gehörig in derselben Weise erklären, so geht klar hervor, daß diese Erklärung auf apostolische Überlieferung zurückreicht.

Fruchtreicher noch ist die Norm der Analogia fidei. Schrift und Erblehre sind Quellen eines und desselben Glaubens. Aus dem Glauben sind sie erwachsen, den Glauben wollen sie bieten. Sie müssen also einheitlich erklärt werden. Eine Erklärung, die zwei Stellen der Heiligen Schrift oder Schrift und Erblehre in offenen, nicht zu verkennenden Widerspruch setzt, ist entschieden falsch und abzuweisen. Der Heiland hat Moses und die Propheten als Gottesboten, ihre Bücher als des Vaters Wort sanktioniert; die Apostel lebten im Gedankenkreis der heiligen Schriften des Alten Testamentes wie in den Ideen des göttlichen Meisters; die Kirche lebt nur vom Glauben, den Christus und seine Apostel ihr hinterlassen haben. So bildet die Glaubenslehre des Alten und des Neuen Bundes, der ersten Christengemeinden und der katholischen Kirche unserer Tage ein Ganzes, dessen Einzelphasen sich wechselseitig beleuchten und erklären.

Unter den Normen endlich, die der Heilige Stuhl erlassen, ragen aus neuester Zeit hervor die Enzyklika Providentissimus Deus, das Dekret

---

[1] Acta Sanctae Sedis XXVI 280 f.

Lamentabili sane, die Enzyklika Pascendi und endlich auch die Entscheidungen der Bibelkommission.

2. Die Modernisten gingen auch hier ganz andere Wege. Das Programm derselben gesteht es ein, daß sie den Spuren der rationalistischen Bibelkritik folgen, und fragt stolz, was man dagegen einzuwenden habe; die rationalistischen Kritiker seien Männer von eminentem Wissen. Nun ja, von eminentem Wissen in Philologie und profaner Geschichte, das mag man einräumen, aber ihnen fehlt das Wichtigste und Unerläßlichste für den christlichen Exegeten, die Ehrfurcht vor der Offenbarung und vor Gottes Wort.

Der rationalistischen Kritik und auch dem Modernismus gilt die Heilige Schrift als ein Buch wie jedes andere, ihre Glaubwürdigkeit ist höchstens rein menschlich; es ist Ungenauigkeiten und Irrtümern ausgesetzt, und wäre den Ausführungen, wie sie z. B. Loisy in seinem Autour d'un petit livre 35 ff bietet, auch nur die geringste Wahrheit beizumessen, so sänke die Glaubwürdigkeit des Alten wie des Neuen Testamentes auf Null herab. Bei solchem Verfahren dürfen wir uns nicht wundern, daß die rationalistischen Kritiker und ihre gelehrigen Schüler, die Modernisten, eine scharfe Textkritik als das einzige Mittel ansehen, um zur Wahrheit vorzudringen. Es müssen die einzelnen Teile der Bibel erst auf ihre Quellen untersucht und die verschiedenen Quellen dann auf ihre Zuverlässigkeit geprüft werden. Daher spielt die Quellenscheidung in der rationalistischen Kritik und Geschichte eine so große Rolle. Die Modernisten haben sich in Bezug auf das Alte Testament die Anschauungen Wellhausens und seines Gefolges angeeignet; in Bezug auf das Neue Testament wird bei den Evangelien selber und bei der Apostelgeschichte jene Quellenscheidung angewandt, die schon mißbraucht worden war, um das Alte Testament seiner Autorität zu entkleiden. Das „Programm" der Modernisten weist ausdrücklich darauf hin. Was ist nun das Charakteristische an der rationalistischen und modernistischen Quellenscheidung sowohl für die Bücher des Alten wie des Neuen Testamentes? Sie stützen sich nicht auf historische Zeugnisse, wie sie die Überlieferung des israelitischen Volkes oder die Väter der Urkirche bieten. Diese werden als wenig zuverlässig beiseite geschoben. Ja man scheut nicht einmal davor zurück, gelegentlich den Vorwurf bewußter literarischer Fälschung und frommer Betrügereien gegen die Vorzeit zu erheben. Nachdem die äußeren Zeugnisse, die unbequem werden, ausgeschaltet sind, operiert man mit rein inneren Gründen. Diese

werden ganz ungebührlich betont, obwohl sie oft genug recht problematischer Natur sind und die Kritiker sich ihretwegen wechselseitig befehden.

Wie die Modernisten in der neutestamentlichen Kritik vorangehen, wollen wir an der Hand ihres „Programms" (S. 52 ff) kurz skizzieren.

Auf Grund des Textes allein wird der Charakter des Buches, seiner leitenden Ideen, des Ganges der Entwicklung der einzelnen Persönlichkeiten definiert. So grenzt die Kritik den Charakter des heutigen Markusevangeliums genau gegen den des Matthäusevangeliums und ebenso gegen den des Lukasevangeliums ab. Die Unterschiede in der Erzählung, in der Aufeinanderfolge der einzelnen Abschnitte beweisen der Kritik einen wirklichen Gegensatz und Widerspruch zwischen den einzelnen Evangelien. Vor allem findet sie, daß das vierte Evangelium in schroffem Gegensatze zu den Synoptikern stehe und keine Geschichte biete. Zur Erklärung der Ähnlichkeiten in den drei ersten Evangelien dient die Hypothese von einer doppelten Quelle. Die Kritik der Modernisten nimmt hierbei die wechselseitige Abhängigkeit dieser Evangelien als bewiesen an und hält das System, welches die Ähnlichkeiten hauptsächlich aus der allen Evangelien gemeinsamen Quelle der mündlichen Überlieferung in Predigt und Katechese herleitet, nicht einmal mehr einer Erwähnung wert. Das Markusevangelium muß „entweder unter der gegenwärtigen oder unter einer andern Form" den Grundstock bilden, dem die unbekannten Verfasser unseres jetzigen Matthäus- und Lukasevangeliums das Ihrige hinzugefügt haben. Für die bloß Matthäus und Lukas gemeinsamen Partien, die meist Aussprüche des Herrn enthalten sollen, werden als Quelle die „Logia" betrachtet.

Wie kamen die Modernisten zu dieser ersten Gruppe von „Resultaten"? Durch Ausschaltung aller äußeren Zeugnisse der Urkirche, durch übertriebene Betonung „innerer Gründe", durch Voreingenommenheit, die Widersprüche konstruiert, wo keine sind, durch Mißachtung aller älteren Lösungsversuche. Das ist keine gesunde Kritik, und solche „Resultate" sind keine Resultate. Aber auf diesem Flugsand bauen die Modernisten wie auf sichern Grundlagen weiter, um eine kritische Lösung der Autorenfrage zu erhalten.

Die Frage nach den Verfassern der Evangelien ist ihnen eine sekundäre, die erst auf Grund der Textkritik gelöst werden könne. Die alten Zeugnisse werden kühl beiseite geschoben. Dann erklärt man uns, es sei auf Grund des Textstudiums wahrscheinlich, daß Matthäus der Verfasser der ersten Quelle, der Logia, aber nicht unseres Evangeliums, Markus der Verfasser (irgend einer früheren Form) des Markusevangeliums gewesen, dagegen könne Lukas unmöglich der Verfasser des dritten Evangeliums sein. Daß Johannes der Verfasser des vierten Evangeliums gewesen sei, lasse sich nicht leicht mit der Natur dieses Evangeliums vereinen.

Das Vorgehen, das zu dieser zweiten Gruppe von „Resultaten" führte, erscheint wie ein Faustschlag ins Gesicht einer gesunden historischen Kritik. Es ist nicht erlaubt, an äußeren historischen Zeugnissen für die Autorschaft eines Werkes ohne die triftigsten und durchschlagendsten Gründe vorüberzugehen. Auf wie schwachen Füßen aber die aprioristischen inneren Gründe stehen, mit denen das

„Programm“ die Zeugnisse der Urkirche bekämpft, ist aus dem Gesagten klar. In keiner profanen Geschichte würde ein solches Verfahren ohne den entschiedensten Einspruch bleiben.

Unter solchen Umständen kann für die historische Glaubwürdigkeit nur mehr wenig übrig bleiben. Das Programm erklärt denn auch mutig: Wir besitzen im Neuen Testament keine geschichtlichen Bücher im eigentlichen Sinne des Wortes, sondern „heilige Geschichten, zum großen Teil bestimmt durch den Glauben, für dessen Dienst sie geschrieben wurden“. Trotz seiner Versicherungen, historisch treu zu schreiben, so daß Theophilus aus seiner Darstellung die Wahrheit der christlichen Lehre erkennen könne, muß der Verfasser des Lukasevangeliums sich von den Modernisten sagen lassen, daß er aus präkonzipierten, „teils doktrinalen teils allegorischen“ Ideen die Ordnung willkürlich abgeändert und, um die Wahrheit des christlichen Glaubens besser hervorzuheben, die Geschichte teilweise transformiert habe.

Wer so zu denken und zu schreiben wagt, wie die Modernisten es in den eben zitierten Schlußsätzen tun, hat nicht mehr das Recht, weiter gehört zu werden.

Und doch hat das Programm das Schlimmste verschwiegen: die tieferen Gründe, um derentwillen der Modernismus letztlich unsere Evangelien als ungeschichtlich erklärt. Loisy, der sonst immer und immer wieder aus dem Programm zu uns spricht, schweigt sich hier aus. Aber anderswo sagt er es klar genug[1]: es gibt keine Wunder, alles im Leben Jesu muß natürlich erklärt werden, Texte, die sich nicht fügen, sind unecht, und die Stellen, die vom Untergang der Stadt Jerusalem und von der Verwerfung der Juden sprechen, müssen späterer Datierung sein. Sie sind post eventum geschrieben.

Nicht die Quellenscheidung ist das große Übel; sie hat ihre Berechtigung und ihre, wenn auch nur untergeordnete Bedeutung für den katholischen Forscher, dem die Lehren seiner Kirche unfehlbare Wahrheit, die heiligen Bücher Gottes Wort sind. Das proton pseudos in der modernistischen Kritik ist die Leugnung des Übernatürlichen, die schlecht verhüllte Tendenz, die Berichterstatter, und wären es Heilige, um ihren Kredit zu bringen, die Furcht und die Flucht vor allen historischen Zeugnissen der Tradition, die unbequem zu werden drohen.

3. Wir können jetzt begreifen, welcher Art die biblische Theologie und die Geschichte der Offenbarung sein müßte, welche die Modernisten in die Kirche einzuführen sich bestrebten. An die Stelle der Offenbarungen treten ja nach

---

[1] Autour d'un petit livre 41 43. Vgl. diese Zeitschrift LXVI 156 ff; LXXIV 294 ff.

dem Modernismus bloße Menschengedanken, dazu willkürliche Entstellungen und Umgestaltungen historischer Tatsachen; die Heilige Schrift wäre ein wahres Lügengewebe im Dienste einer falschen Tendenz. Da muß ja die biblische Theologie eine Darstellung dogmenlosen Christentums, die Geschichte der Offenbarung eine Geschichte menschlicher Irrungen und Fälschungen werden.

Aber auch derjenige, welcher rein textkritisch den Lehrgehalt der einzelnen Bücher der Heiligen Schrift ermitteln und den Verlauf des „religiösen Gedankens" in Israel und bei Beginn des Christentums nach den bewährtesten Regeln der gesunden literarischen und historischen Kritik und ihrer Teilwissenschaften darstellen will, wird nur ein Stückwerk liefern, das nie biblische Theologie, nie Geschichte der Offenbarung ist. Der Vollgehalt der Heiligen Schrift läßt sich nur gewinnen, wenn man sie wirklich als Gottes Wort betrachtet und mit Hilfe jener Regeln interpretiert, die Gott in der Kirche uns an die Hand gegeben. Die Textkritik ist nun eben einmal weder die einzige noch die höchste Norm der Schriftinterpretation.

Der Versuch wird sicher zu positiven Irrungen führen, sobald der kritische Forscher nicht zugleich die durch den Glauben verbürgten Tatsachen, die göttliche Offenbarung, die Inspiration, die innige Beziehung der heiligen Bücher zueinander, zur dogmatischen Überlieferung und zum kirchlichen Lehramte wenigstens als negative Norm in seinen Urteilen stets vor Augen hält. Bei Nichtbeachtung der Tatsache einer Offenbarung sucht der Forscher für die Lehre der Heiligen Schrift natürliche Quellen, gewöhnlich die heidnischen Religionen des Altertums, die wenn auch nur schwache Anklänge bieten, aus denen die Glaubenswahrheiten doch unmöglich kommen können; bei Nichtbeachtung der Inspiration neigt er dazu hin, Widersprüche zu sehen, wo keine sind, Tatsachen natürlich auszudeuten, bei denen ein übernatürlicher Faktor im Spiele war; bei Nichtbeachtung der dogmatischen Überlieferung und der kirchlichen Entscheidungen versperrt er sich den besten Weg, den Sinn der Heiligen Schrift kennen zu lernen, und legt ihr leicht Deutungen unter, die ihr völlig fremd sind.

III. Erblehre und Dogmengeschichte.

Nachdem die Eidesformel den falschen Grundsätzen der modernistischen Bibelkritik die einzig richtigen und altbewährten Prinzipien der katholischen Schriftauslegung gegenübergestellt hat, behandelt sie in ihren letzten Sätzen die katholischen Anschauungen über die Erblehre im Gegensatz zu dem modernistischen Verfahren.

1. Suchen wir zuerst nach dem Programm der Modernisten (S. 89 ff) einen Überblick zu gewinnen über die Ausgestaltung der christlichen Glaubenslehre und dann nach den Grundsätzen zu suchen, welche dieser Entwicklungs„geschichte“ zu Grunde liegen.

Die Modernisten gestatten auf Grund ihrer Evangelienkritik Jesus bloß einen Gedanken. „Das Evangelium Jesu war eine ausdauernde und leidenschaftliche Verkündigung des bevorstehenden Reiches Gottes, ... gegründet auf eine warme und gebieterische Einladung zur inneren Reinigung.“ Alles andere kommt von geistigen Erfahrungen späterer Schüler des Evangeliums, namentlich Paulus. Nicht einmal ein embryonäres Stadium der späteren theologischen Lehre der Kirche läßt sich in Jesu Lehre entdecken. Auch das Studium der patristischen Tradition ergibt, wenn man nur ihre authentischen Werke betrachtet und nicht in sie die Anschauungen späterer Schriftsteller hineinliest, daß nicht einmal die Fundamentallinien des katholischen Glaubens sich bei ihnen findet. Vielmehr wurde „eine langsame, oft nicht bemerkbare Entwicklung durchlaufen“. „An ihrer Quelle besteht diese Evolution in einem Bedürfnis, theologische Formeln zu finden, aus denen man Nahrung und Leitung ziehen könne für das anfängliche, vom Evangelium eingeschärfte Ideal, das kein anderes ist als die Erwartung eines besseren Reiches irdischer und himmlischer Gerechtigkeit, die Solidarität der Seelen gegenüber dem gemeinsamen Gute, das Vertrauen in den Vater.“ Es wird als die Aufgabe des Geschichtschreibers hingestellt, „die immanenten Gründe der Tatsachen zu entdecken, indem man die schwer zu greifenden, aber wirklichen Bedürfnisse aufsucht, welche logisch zu den in den Dokumenten registrierten Ereignissen führten“; dabei vergißt das Programm zu sagen, daß es gerade die wichtigsten Faktoren der Entfaltung vollständig ausschließt, die übernatürliche Offenbarung durch Christus, die Offenbarung des Heiligen Geistes in den Aposteln, die übernatürliche Providenz Gottes in der Verkündigung und Ausbreitung des Evangeliums. Nach dem Programm der Modernisten sind es rein natürliche Entwicklungsfaktoren, die Anpassung an das Milieu bei den verschiedenen Völkern durch spontane Umwandlung der Botschaft des Evangeliums und Aneignung der besten Elemente der fremden Gedankenwelt. Besonders durch den Einfluß des religiösen Denkers Paulus hörten die Berichte über das Leben Jesu bald auf, historische Erzählungen zu sein, und nahmen den Charakter doktrinärer und paränetischer Expositionen an. So begannen die späteren Fundamentaldogmen des Christentums, das trinitarische und das christologische Dogma sowie die Lehre von der Organisation der Kirche.

Es folgt im Programm ein ekelhaftes Geschwätz über die Entwicklungsstufen derselben, bei dem die unglaublichste Mißkennung der Evangelien gleichen Schritt hält mit der von Stolz aufgeblähten Sicherheit, mit der alles als Ergebnis der Kritik hingestellt wird. Wir können uns das weitere Exzerpieren ersparen. Nur zwei Passus müssen wir zitieren, weil sie das ganze Verfahren in seinen Grundsätzen zusammenfassen:

„Die alte Auffassung, welche ehedem die Kompilation der großen eusebianischen Geschichte beherrschte, die Auffassung von der Kirche, dem Werk des Logos als einer Domäne, die dem Einfluß der Gesetze, welche die Evolution menschlicher Vereinigungen leiten, entzogen ist, hat jahrhundertelang das Postulat der katholischen Geschichte gebildet. Eine Voreingenommenheit dieser Art, verbunden mit der Idee einer Offenbarung abstrakter, unveränderlicher Wahrheiten, führte zu einem andern Vorurteil in Bezug auf die christliche Geschichte, dem Vorurteil, daß die dogmatischen Wahrheiten . . . von Anfang an, wenn auch nur einschlußweise in der Predigt Jesu, in dem Glauben der ersten Christen, in der Lehre der Väter existiert hätten. Die historische Kritik hat erbarmungslos unsern Geist von diesen vorgefaßten Ideen befreit. Das Christentum ist für die Kritik eine Tatsache wie alle andern, den gleichen Gesetzen der Entwicklung unterworfen, beeinflußt durch die gleichen politischen, juridischen und ökonomischen Ursachen, der gleichen Veränderungen fähig. Seine Natur als religiöses Faktum nimmt ihm nicht seine andern Eigenschaften, die ihm mit jedem geschichtlichen Ereignis gemein sind, indem sich die geistige Aktivität der Menschen ausdrückt" (S. 89 f). Also Leugnung der übernatürlichen Offenbarung, der Unveränderlichkeit der Dogmen, die Leugnung der übernatürlichen Providenz, das sind die Grundlagen der modernistischen positiven und historischen Theologie und ihrer Dogmengeschichte. Vor diesem Abgrund warnt uns der Heilige Vater, wenn er uns schwören läßt: „Überdies verwerfe ich die Ansicht derjenigen, welche halten, der Lehrer, welcher die historisch-theologische Disziplin vorzutragen oder über diese Dinge zu schreiben habe, müsse zuerst die vorgefaßte Meinung vom übernatürlichen Ursprung der katholischen Tradition oder von der durch Gott versprochenen Hilfe zur beständigen Erhaltung einer jeden einzelnen geoffenbarten Wahrheit beiseite setzen; dann die Schriften der einzelnen Väter nach den bloßen Prinzipien der Wissenschaft, mit Ausschluß jeder geheiligten Autorität, erklären, und zwar mit jener Freiheit des Urteils, mit welcher beliebige profane Zeugnisse erforscht zu werden pflegen."

Wer positive oder historische Theologie dozieren oder über dieselbe schreiben will, hört nicht auf, katholischer Gläubiger und katholischer Theolog zu bleiben. Eine katholische Glaubenslehre und eine katholische Theologie im wahren Sinne des Wortes ist undenkbar ohne die positive Annahme

und Befolgung der dogmatischen Tradition und der für sie geltenden Glaubensprinzipien. Der Heiland hat ein Lehramt eingesetzt, das seine Lehre unverändert verkünden und so seiner Kirche die geoffenbarte Wahrheit unversehrt erhalten soll. Das ist die dogmatische Tradition. Die Glaubensentscheidungen der Konzilien, die Definitionen der Päpste, die allgemeine Glaubensverkündigung im gewöhnlichen Lehramt, die allgemeine Glaubensübereinstimmung der Gläubigen sind die positiven Normen für eine geschichtliche Theologie im Vollsinn des Wortes. Die katholische Glaubenslehre liefert dem Dogmenhistoriker eine ganze Reihe positiver Regeln, die mit dem Wesen der katholischen Lehre aufs innigste verknüpft sind und die allgemeinen Regeln der historischen Kritik in einer Weise ergänzen, die sie für die Eigenart des Gebietes der Dogmengeschichte erst fruchtbar machen.

Aber genügt es nicht, in der wissenschaftlichen Erforschung des historischen Verlaufs der Tradition bloß die Regeln reiner historischer Kritik zu befolgen? Wenn man bloß einen rein apologetischen oder polemischen Zweck verfolgt, eine sekundäre Hilfsarbeit und Vorarbeit für die historische Theologie leisten will, dann ja — immer vorausgesetzt, daß man bei allen seinen Urteilen die Wahrheit der dogmatischen Tradition als negative Norm betrachtet. Wenn man jedoch den Anspruch erhebt, historische Theologie zu lehren, geschichtliche Darstellung der Glaubenslehre, Dogmengeschichte zu schreiben oder auch nur den christlichen Lehrgehalt eines patristischen Werkes wiederzugeben, dann genügt das nie und nimmer. Fremde religiöse Anschauungen, politische Kämpfe, soziale Verschiebungen sind die mindesten Faktoren in der Ausgestaltung der katholischen Glaubenslehre. Die hauptsächlichsten Faktoren liegen auf dem Gebiet der Übernatur, es sind das Charisma der Wahrheit in der Offenbarung, des Beistandes des Heiligen Geistes in der Überlieferung der katholischen Lehre. Sie erst erfüllen die kirchliche Erblehre mit Leben und unüberwindlicher Kraft. Daher wird eine gesunde historische Kritik, auch wenn sie die Glaubensgrundsätze über Schrift und Tradition bloß als negative Norm beachtet, bei ruhigem Studium zu einem ähnlichen Resultate führen, zu dem Abbé Broglie kam: Die rein natürlichen und menschlichen Faktoren reichen weder zur Erklärung der Geschichte Israels, noch der Entstehung des Christentums, noch der Entfaltung der katholischen Glaubenslehre aus.

Die heiligen Väter wollen, ebensogut wie der gewöhnlichste Katholik, wenn er von religiösen Dingen spricht, aus dem katholischen Glauben verstanden werden, nicht aus der schönen Literatur oder den weltlichen Ge-

setzen der umgebenden Heidenwelt. Sie betonen immer und immer wieder, daß sie nur das als Glaubenslehre vortragen wollen, was als katholisches Erbgut auf sie gekommen; und daß sie alles verabscheuen und verwerfen, was dieser allgemeinen Lehre der katholischen Kirche zuwider ist. Man setzt sich der größten Gefahr aus, die Schriften eines heiligen Vaters gründlich mißzuverstehen, wenn man ihn hermetisch abschließt gegen die katholische Vorwelt, deren Glaubensüberlieferung er wie ein heiliges Vermächtnis hütete, und von den zunächst auf ihn folgenden Generationen Schüler, die seine Gedanken oft besser verstehen mußten als ein Gelehrter des 20. Jahrhunderts, der bloß textkritisch mit dem Lexikon des Philologen arbeitet. Dieses reicht an den Glaubensgehalt der Vätertexte nicht hinan.

Aber die Väter sind mehr als bloße einfache Gläubige. Die meisten waren Bischöfe, authentische Zeugen und Lehrer der Kirche. Sie standen mitten in den Glaubenskämpfen als die ersten und besten Streiter, als die von ihren Mitbischöfen, ja von den Päpsten und Konzilien selber anerkannten Führer. Einen hl. Athanasius, Basilius und Hilarius in den trinitarischen Fragen, einen Cyrillus von Alexandrien und Leo den Großen in den christologischen, einen hl. Augustinus in den Fragen der Übernatur und Gnade behandeln wollen wie den ersten besten bedeutungslosen profanen Schriftsteller, wäre auch rein menschlich betrachtet unverzeihlich. — Das sind zwar lauter alte Regeln, bekannt aus jedem ordentlichen Lehrbuche der katholischen Religion, leider wurden sie nur allzusehr vernachlässigt auch in vereinzelten dogmengeschichtlichen Abhandlungen, die von Katholiken geschrieben werden. Und doch entsprechen sie allein einer gesunden historisch-kritischen Forschung auf dem Gebiete der Glaubenslehre.

Rein menschliche Überlieferung ist aber nun einmal nicht der Weg, welchen Gott für die Erhaltung der geoffenbarten Religion bestimmt hat. Ihr fehlt das göttliche Element, das Charisma der Unfehlbarkeit. Daher legen wir im Eide das Bekenntnis ab:

„Alles in allem bekenne ich mich jenem Irrtum völlig fremd, durch welchen die Modernisten behaupten, in der heiligen Tradition sei kein göttliches Element, oder, was noch weit schlimmer ist, jenes im pantheistischen Sinne annehmen, so daß nichts mehr übrig bliebe als die bloße und einfache Tatsache, die den gewöhnlichen Tatsachen der Geschichte gleichzustellen wäre, daß nämlich Menschen mit ihrer Arbeit, ihrem Fleiß, ihrem Talent die von Christus und

seinen Aposteln begonnene Schule durch die folgenden Zeiten fortsetzen."

Nach dem, was bisher gesagt worden, sind diese Worte des Eides völlig klar und ihre Berechtigung nach katholischer Lehre außer allem Zweifel. Daß leider auch die Ansicht begründet ist, einige Modernisten fassen, soweit sie überhaupt ein göttliches Element in der katholischen Glaubensüberlieferung zugestehen, dieses in pantheistischem Sinne auf, geht aus der Tatsache hervor, daß manche Modernisten Ausdrücke, welche auf die Annahme eines persönlichen überweltlichen Gottes schließen lassen, tunlichst vermeiden und statt von Gott immer vom Göttlichen in der Welt und im Menschen reden, daß endlich manche Modernisten sehr rasch die Kluft überschreiten, die sie noch von Monismus und Freidenkertum trennte.

Der Heilige Vater schärft uns aber auch im Eide des Motuproprio positiv die rechten Grundsätze ein, die wir immer in Behandlung der kirchlichen Erblehre vor Augen haben müssen. Sie bilden den erhebenden Schluß des Inhaltes der Eidesformel.

„Daher halte ich festiglich und werde bis zum letzten Lebenshauche halten den Glauben der Kirchenväter an die sichere Gnadengabe der Wahrheit, die ist und war und immer sein wird beim Episkopat, der von den Aposteln in ständiger Abfolge sich herleitet[1], so daß nicht zu halten ist, was nach dem einer jeden Zeit eigenen Kulturzustand besser und geeigneter erscheinen könnte, sondern daß niemals in anderer Weise geglaubt, niemals in anderer Weise verstanden werde die absolute und unveränderliche Wahrheit, die von Anfang an durch die Apostel gepredigt wurde."[2]

Der Heiland hatte einst gesagt: „Ich bin der Weg, die Wahrheit und das Leben." Auf den Glauben an seine Lehre setzte er als Preis das ewige Glück. Dann sandte er seine Apostel aus, diese Lehre zu verkünden, seine Kirche zu gründen; er versprach ihnen seine Hilfe bis ans Ende der Zeiten, und die Pforten der Hölle sollten sie nicht überwältigen. Das Amt des Apostolates und damit der Auftrag, Christi Lehre zu verkünden, ging durch die weihende Handauflegung über an die Bischöfe. Wollte man also wissen, wo die richtige Lehre sich finde, so fragte man nach den

---

[1] in Episcopatus ab Apostolis successione (S. Iren., Adv. haer. 4, c. 26)
[2] nunquam aliter credatur, nunquam aliter intelligatur.

Bischöfen, die ihre Nachfolge zurückleiten konnten bis auf die Apostel; die Lehre, die sie alle als Glaubenslehre gemeinsam verkündeten, das galt als die reine unverfälschte Lehre Jesu Christi. Das war die große Glaubensregel, an welche die Märtyrer und Bekenner sich hielten zu einer Zeit, wo sich der Episkopat noch nicht in Konzilien sammeln konnte. Der Märtyrerbischof Irenäus, der diese Glaubensregel aufstellt, weist aber selbst darauf hin, daß es einen kürzeren Weg gibt, die unfehlbare Lehre des Herrn zu finden: Frage Rom, denn mit ihm müssen seines Vorrangs wegen alle Kirchen übereinstimmen. Und so ist es noch heute. Die große Glaubensregel bleibt übereinstimmende Lehre der Nachfolger der Apostel, der Bischöfe, sei es nun, daß sie in Konzilien versammelt sind, sei es, daß sie jeder für sich in ihren Diözesen des Hirtenamtes walten.

Soll die Kirche Christi Gottes Kirche und Lehrerin der Wahrheit bleiben, so darf ihre Lehre sich nicht ändern; sie muß die Lehre Christi und der Apostel bleiben, oder wie der große Apologet Tertullian[1] in den vom Eid zitierten Worten sich ausdrückt: sie darf nicht anders geglaubt, nicht anders verstanden werden. In der äußeren Form, im wechselnden Ausdruck kann sie sich den verschiedenen Kulturepochen anpassen. Der Inhalt muß bleiben. Denn Wahrheit ist Wahrheit und ändert sich nicht. Das eben zeichnet die katholische Lehre aus vor den Systemen der Philosophen. Diese enthalten Bruchstücke der Wahrheit, mit vielem Irrtum gemischt; denn sie sind menschliche Erfindung, die Lehre der katholischen Kirche aber stammt aus den reinen Quellen der ewigen menschgewordenen Weisheit. Der Heilige Vater hat in der Eidesformel der gesamten unter seiner Obhut lehrenden Kirche die Norm vorgeschrieben, wie sie zu unterrichten habe. Niemals aber kann die gesamte Kirche einen Irrtum lehren. So haben wir die absolut sichere Gewähr der Wahrheit all der Lehren, welche im Eide des Motuproprio beschworen werden. Und so sagen wir freudig:

„Das alles gelobe ich treu, vollständig und aufrichtig zu halten und unverbrüchlich zu bewahren und davon weder im Unterricht noch sonst irgendwie in Wort oder Schrift abzuweichen."

Julius Beßmer S. J.

---

[1] De praescript. c. 28.

Carlo Dolci.

„Der einzige weltbekannte und noch heute, obgleich er dem Geschmacke der Gegenwart weniger zusagt, auch in außeritalienischen Galerien hochgehaltene florentinische Meister des 17. Jahrhunderts", heißt es bei Woltmann und Woermann[1], „war Carlo Dolci.... Weitaus am häufigsten hat er einzelne heilige Gestalten in andächtiger Haltung dargestellt, in der Regel sogar nur als Halbfiguren mit schwärmerischem, oft sentimentalem Ausdruck, in äußerst sorgfältiger, oft glatter Ausführung, mit weicher, oft aber auch zugleich kalter und süßlicher koloristischer Empfindung. Wenn man Carlo Dolci allein nach den schwächsten, oft auch nur von Schülerhand ausgeführten derartigen Darstellungen beurteilt, so hat man ein Recht, wie es oft geschieht, ihn unleidlich affektiert, süßlich und kalt zu schelten. Beurteilt man ihn aber nach den besten Darstellungen der Art, so wird man ihn doch für einen in seiner Art ausgezeichneten Künstler erklären müssen."

Becker[2] beginnt mit ähnlichem Lobe: „In der Gewissenhaftigkeit der technischen Ausführung liegt ein Hauptverdienst unseres Meisters um die Kunst, die in Italien durch das manieristische Gebaren glücklicher Virtuosen gegen die Mitte des 17. Jahrhunderts unaufhaltsam ihrem gänzlichen Verfall entgegengeführt wurde. Auch ist ihm ein angeborenes Gefühl für Anmut, Milde und weiche Schönheit zuzusprechen, wenn dasselbe auch oft getrübt erscheint durch das absichtliche Bestreben, den Eindruck des Holdseligen hervorzurufen." Solcher Anerkennung folgt aber herber Tadel: „Dolci selbst und seine Zeit mag diesen Eindruck des Holdseligen bei den meisten seiner weiblichen Figuren gehabt haben, die der reineren Empfindungsweise als süßlich, affektiert, selbst kokett erscheinen müssen. Mit der Süßlichkeit in den Motiven und der Haltung seiner unzähligen Madonnen und heiligen Frauen, die fast ausschließlich mit Beten, Weinen oder Werken der Buße beschäftigt

---

[1] Geschichte der Malerei III, Leipzig 1888, 211 f.

[2] Kunst und Künstler II: Siebzehntes Jahrhundert, Leipzig 1864, 70.

sind, verbindet sich meistens auch ein geschraubter Ausdruck andächtiger Stimmung, tiefen Seelenleides und bußfertigen Jammers. In solcher Übertreibung der Affekte zeigt sich die krankhafte Religiosität der Zeit und der Einfluß der jesuitischen Propaganda, von welchen Dolci in so hohem Grade beherrscht wurde, daß sein Verstand zeitweise dadurch zu leiden hatte. Jene naive Unmittelbarkeit des Ausdruckes frommer Gefühle, der Gottergebenheit, der Glaubensstärke, der Nächstenliebe, welche Fiesole uns so liebenswürdig macht, rettet sich bei Dolci nur selten vor den Anforderungen, die von der Modefrömmigkeit an Andachtsbilder gestellt wurden." „In Carlo Dolci tritt uns der trübsinnige Verächter irdischer Freuden, der ausgebildete Kopfhänger und Betbruder entgegen. Sein klägliches Armensündergesicht fällt in der Porträtgalerie der Uffizien zu Florenz nicht wenig auf."

Noch weit schärfer klingt der Tadel bei Charles Blanc[1]. Er schreibt: „Carlo Dolci ist der echte Vertreter der sogenannten ‚jesuitischen Kunst‘. Seine fade und süßliche Malerei drückt zuweilen zarte Gefühle aus, meist jedoch eine Art Seligkeit, die der Kleinigkeitskrämerei nahe steht. Von dieser Malart mit ihren runden Formen, demütigen Gebärden, welche das heilige Herz Jesu materialisieren, es flammend und strahlend in den Händen der Heiligen zeigt, führt wahrlich nur ein Schritt zu Katechismusbildern. Darum haben bereits an 200 Jahre Dolcis Figuren in mehr oder weniger entstellten zahllosen Kopien die Verkäufer von Agnus Dei und Rosenkränzen bereichert. Wer die Kunst als etwas Hochstehendes auffaßt, muß zugestehen, daß in solcher Malweise sich nichts Bedeutendes findet, weil sie sich üben läßt vom ersten besten Seminaristen, der versteht, einen Kopf zu zeichnen, auf eine Gliederpuppe Gewandstücke in gute Falten zu legen, mit Geduld Farben aufzutragen und zu stimmen für ein feines, salbungsvolles und elfenbeinartiges Ganzes, welches den Italiener Dolci ebensowohl charakterisiert als den Holländer van der Werff. Ausgestattet mit dem Gefühl für Eleganz, der Kenntnis malerischer Grundsätze und mit jenen banalen Eigenschaften, die sich leicht erwerben ließen in einer Stadt wie Florenz, überdies bereichert durch die Erinnerung an alte Meister, hätte Dolci, wie er beim Martyrium des hl. Andreas bewies, leicht schöne Sachen machen können, wenn nicht eine Art Quietismus ihn

[1] Histoire des peintres de toutes les écoles. École Florentine, Paris 1876. Dolci 4.

verführt hätte, die Vernichtung der Seele zu zeigen in faden Gestalten. Sie erscheinen durchsichtig wie Wachs und weisen alle Merkmale des mystischen Hinschwindens auf. Poussin antwortete den Jesuiten: ,Ich vermag mir Christus nicht vorzustellen als Mucker und Weichling.' Diese scharfen Worte unseres großen Malers sollen wohl Dolci treffen."

Mit sehr ungnädigen Worten begleitet auch Frederico Hermanin[1] ein Gemälde der Königlichen Nationalgalerie im Palazzo Corsini zu Rom, worin Maria „ihr kleines Kind während des Schlafes beobachtet"; denn er schreibt: „Carlo Dolci nannte nur etwas Form sein eigen, gar keine Farbe, aber die Gabe, mit Leichtigkeit schöne gefällige Frauen in Heilige zu verwandeln und so das ganze Martyrologium darzustellen."

Alle diese abfälligen Kritiker haben den eigentlichen Charakter des Dolci nur unzureichend erkannt. Eine sichere Quelle zu gründlicher und zutreffender Beurteilung bietet uns Filippo Baldinucci, der eine genaue Biographie des Meisters schrieb[2], sein Freund, welcher von Kindheit an sich von ihm in der Malerei unterrichten ließ und ihn überlebte. Er erzählt, Carlo habe bereits 1620, in seinem vierten Lebensjahre, den Vater verloren und sei durch die Mutter, Agnesa Marinari, deren Vater und Bruder Maler waren, wegen seiner ausgesprochenen Anlagen im neunten Lebensjahre dem Maler Jacobo Vignali, einem Schüler des Matteo Roselli, in die Lehre gegeben worden. Schon nach zwei Jahren malte er das Jesuskind und den mit Dornen gekrönten Heiland in Brustbildern, den hl. Johannes in ganzer Figur. Ein damals enstandenes Porträt seiner Mutter fand solchen Beifall, daß Peter von Medici ihn reichlich beschenkte und mit einem Auftrag beehrte. Andere vornehme Herren folgten diesem Beispiele. Dadurch wurde die bittere Not, die der Knabe mit seiner Mutter und mit seinen Geschwistern litt, gehoben, seine Arbeitsfreudigkeit vermehrt. Welche ernste Lebensauffassung ihn beherrschte, zeigte das Gemälde, worin mit höchster Naturwahrheit in einen Kranz von Früchten und Blumen ein Totenkopf gesetzt war mit der Unterschrift: Flos agri — „Blume des Feldes".

Der Gegensatz, der sich in diesem Werke zeigt, tritt nicht nur in vielen seiner Arbeiten hervor, sondern auch im ganzen Verlaufe seines Lebens. Er heftete sich gleichsam an dieses Bild selbst; denn wohlmeinende Freunde

[1] Die Galerien Europas, Leipzig, Tafel 176.

[2] Notizie de' professori del disegno XIII, Milano 1812, 369—412.

rieten ihm, es zum zweiten Male auszuführen, dem Herzoge, Don Lorenzo von Medici, anzubieten und diesem seine bedrängte Lage zu klagen, weil er eine Schwester zu ihrer Verehelichung ausstatten müsse, aber alle Mittel fehlten. Vom frühesten Morgen bis zum Abend war er bei der Arbeit, nie aber gelangte er zur Wohlhabenheit; denn er mußte seine Bilder auf Bestellung malen oder rasch verkaufen, um seine Mutter und seine Geschwister, später seine Frau mit sechs Kindern zu ernähren. Andere hatten den Nutzen von der Preissteigerung seiner Arbeiten. Eine Darstellung des Mahles beim Pharisäer, wobei die hl. Magdalena Christi Füße salbt, führte Carlo um 1649 unter Benutzung eines Gemäldes des Girolamo Mercuriale da Forli aus mit feinster Nachahmung der Natur in allen Einzelheiten. Er verkaufte es seinem Arzte für 160 Scudi. Dieser schlug zuerst ein Angebot von 1200 Scudi aus, gab das Werk jedoch später für 1000 Scudi hin. Für zwei Bilder der Anbetung der Könige und einer Folge der vier Evangelisten erhielt Dolci nur 60, 25 und 20 Scudi; die Ankäufer aber veräußerten dieselben für 280, 40 und 120 Scudi. Brustbilder der Heiligen brachten ihm später meist je 100 Scudi von Florenz ein. Die Kaiserin Claudia Felice sandte ihm aus besonderer Freigebigkeit 300 Scudi für ein Bild des beim Eingange eines Gartens sitzenden Jesuskindes. Nur 160 Scudi aber löste er für die große, mit der peinlichsten Sorgfalt vollendete Kopie des Bildes der Santissima Nunziata bei den Karmelitern zu Florenz. Vier Jahre vor seinem Tode (1686) besuchte der damals hochangesehene neapolitanische Maler Luca Giordano sein Atelier. Er betrachtete und lobte alles, sagte aber zuletzt: „Das alles gefällt mir, o Carlo, aber ich sage dir, wenn du fortfährst, so zu arbeiten, d. h. wenn du so viel Zeit auf jedes deiner Bilder verwendest, wirst du nicht nur weit entfernt davon sein, gleich mir 150 000 Scudi zusammenzubringen, welche mir mein Pinsel erworben hat, sondern auch, wie ich sicherlich glaube, Hungers sterben."

Neben Nahrungssorgen quälten ihn, da er sieben Kinder zu erziehen hatte, Seelenleiden und Schwermut. Sie aber wurden gesteigert durch seine etwas krankhafte Frömmigkeit und Gewissenhaftigkeit. Schon als Kind hatte er sich der eifrigen Bruderschaft des hl. Benedikt angeschlossen. Unter ihrem Einflusse faßte er den festen Vorsatz, nur Heiligenbilder oder Porträts zu malen. Auf den Rücken jedes Bildes schrieb er den Namen des Heiligen, an dessen Fest er es begann. In der Karwoche beschäftigte er sich nur mit Darstellungen des leidenden Heilandes; bei der Arbeit

machte er oft eine Pause, um die gute Meinung zu erneuern. Als man ihn 1654 im Alter von 38 Jahren zur Heirat bewog und alles zur feierlichen Eheschließung bereit gestellt hatte, vermißte man den Bräutigam mit dem Trauringe für die Braut. Man suchte ihn überall, fand ihn zuletzt in der Kirche der Santissima Nunziata, und zwar in der Kapelle des Gekreuzigten und der Verstorbenen. Sein Hochzeitstag wiederholte also gleichsam jenes Gemälde des zwischen duftigen Blumen und saftigen Früchten gestellten Totenkopfes.

Solcher Geistesstimmung entsprechen viele seiner Gemälde, z. B. der hl. Petrus beweint die Verleugnung des Herrn, der hl. Hieronymus schlägt voll Bußgeist mit einem Stein an seine Brust, der hl. Antonius hält einen Totenkopf. Maria fragt voll Betrübnis: „Kind, warum hast du uns das getan?" Der hl. Andreas küßt sein Kreuz, die Tochter der Herodias trägt das Haupt des Täufers. Dazu passen mehrere Brustbilder des leidenden Heilandes und der schmerzhaften Mutter.

Dolcis Vorbild war Fra Angelico, dessen Bild er für die Malergilde malte, indem er jedoch das Porträt nachahmte, welches auf dessen Grabstein in Rom sich findet.

Im Jahre 1670 erhielt Carlo eine ehrenvolle Einladung nach Innsbruck zum Erzherzog von Österreich, um dort einige Familienporträts und Heiligenbilder zu malen. Noch hatte er sich nie aus dem Bereiche der Mauern, geschweige der Kuppel und des Glockenturms von Florenz entfernt. Erst ein Befehl seines alten Beichtvaters, des Karmeliters Fra Cesario Larioni bewog ihn zur Reise. Bei seiner Heimkehr lenkte er seine ersten Schritte zur Santissima Nunziata. Aber die Reise hatte den schwachen, ängstlichen Mann so angegriffen, daß er in die tiefste Melancholie und Entkräftung verfiel. Kein Zureden der Freunde vermochte ihn aufzurichten; er erklärte sich zu allem unfähig, verbarg sich in seinem Hause und siechte in Untätigkeit hin. Frau und Kinder litten schrecklich unter den Folgen dieser betrübenden Krankheit. Alle Mittel wurden versucht, sie zu heben. Zuletzt kamen die besten Freunde mit seinem Beichtvater ins Atelier. Dort stellten sie ein halb vollendetes Bild der Gottesmutter auf die Staffelei, reichten ihm Pinsel und Palette. Der Beichtvater befahl ihm, sich zur Vollendung des Gemäldes anzuschicken. Er gehorchte, fand seine Arbeit gut und war geheilt. Im Jahre 1682 verfiel er jedoch in denselben krankhaften Zustand zurück. Kein Mittel brachte Erleichterung oder Heilung, bis er am 17. Januar 1686 starb und in

der Kirche der Santissima Nunziata im Erbbegräbnisplatz seiner Familie die letzte Ruhe fand.

Die Santissima Nunziata war seine Lieblingskirche. Ihr hochberühmtes Gnadenbild der Verkündigung hatte er zweimal kopiert. Der Beichtvater, durch welchen er sich zur Reise nach Innsbruck, später zur Wiederaufnahme seiner Arbeit bewegen ließ, war einer der Karmeliter, welchen diese Nunziata gehörte. Jesuiten übten keinen Einfluß auf Dolci. Hätten sie es getan, so würde Baldinucci dies sicher erzählt haben, denn einer seiner Söhne war der von Leo XIII. selig gesprochene Missionär der Gesellschaft Jesu, Antonio Baldinucci. Überdies ist die Art der Frömmigkeit des Carlo eine von der jesuitischen gründlich verschiedene. Weit entfernt sie sich von den jesuitischen Grundsätzen über tatkräftiges Handeln und weitsichtiges Vorgehen. Hätte er jesuitische Grundsätze befolgt, so wären seine Lebensschicksale weniger traurig, seine Werke vielseitiger geworden und lebensvoller. Wer Dolcis Kunst jesuitisch nennt, beweist, daß er weder diesen Künstler noch den Geist der Gesellschaft Jesu kennt, sondern sich begnügt mit hohlen Schlagworten. Ein Herz-Jesu-Bild hat Dolci nicht gemalt, und daß seine feinen Schöpfungen weit entfernt sind von Katechismusbildern, ist doch klar.

Trotzdem besaß er etwas, was sich auch bei Jesuiten findet: volle Hingabe an die katholische Religion mit Anschluß an den Geist seiner Zeit und seiner frommen, an Heiligen so reichen Vaterstadt. Wohl war sein Jahrhundert voll Wechsel und Kampf, aber die Flut der zornerfüllten giftigen Streitschriften trat zurück in der zweiten Hälfte des Lebens Carlos. Die Religionskriege waren beendet, das Konzil von Trient hatte das katholische Leben mit fester Hand in neue, bessere Bahnen geleitet, förderte religiöse Vertiefung, Verinnerlichung. Der Zug danach war so stark, daß er in nichtkirchlichen Kreisen zum Pietismus und Quietismus führte. Neue Geisteslehrer gewannen großen Einfluß auf weite Kreise. Wie ehedem im 15. Jahrhundert das berühmteste fromme Buch den Titel erhielt: „Nachfolge Christi", wie im 16. der hl. Ignatius seinem Buche den Titel gab: „Übungen" (Exerzitien), an den sich Scupoli mit seinem „geistigen Streit" anschloß, so führt die am weitesten verbreitete und wertvollste Schrift des hl. Franz von Sales († 1622) den Titel: „Philothea" (Die Gott liebende Seele).

Neben dem hl. Bischofe von Genf stehen die hl. Johanna Franziska von Chantal († 1641) und der hl. Vinzenz von Paul († 1660). In

ähnlichem Geiste wirkten der ehrwürdige Eudes († 1680), die selige Maria Margareta Alacoque († 1690), der selige de la Colombière († 1682) und Fénelon († 1715).

Wie Sassoferrato 1616—1685 zu Rom ist Dolci zu Florenz ein Vertreter dieser aszetischen Richtung, doch bleibt ersterer gemäßigter, vornehmer und männlicher. Letzteren führte ängstliche Stimmung zu endloser Arbeit, zur feinsten und sorgfältigsten Ausführung. Seine Heiligen entsprechen seinem Seelenleben, zeigen statt kräftiger Liebe süße Lieblichkeit, bleiben in ihrer Haltung recht anspruchslos und bescheiden, demütig und in sich versenkt, bis auf die letzte Kleinigkeit mit der größten Sorgfalt durchgebildet.

Übertrieben ist freilich Hermanins Urteil: „Wenn Dolci auch Märtyrinnen darstellte, so war sein weicher Sinn doch weit davon entfernt, irgendwie Schmerzliches auszudrücken, und ein süßes Lächeln schmückt die Gesichter dieser Heiligen, welche auf eleganten Tellerchen uns ihre ausgerissenen Zähne und Augen zeigen, ohne daß dabei der Gedanke auch im geringsten auf das Schreckliche geführt würde; denn die pathologischen Attribute sind ebenso puppenhaft dargestellt wie die Märtyrin, zu der sie gehören."

Eine Korrektur dieser Äußerungen gibt Kugler[1], indem er schreibt: „Die tiefe Andacht kontrastiert im Bilde des hl. Andreas schön mit den Geberden der Henker. Die Ausführung ist höchst gediegen und die Hände, wie bei Dolci in der Regel, von trefflichster Bildung."

Noch entschiedener wird Dolci in Schutz genommen bei Woltmann u. Woermann[2], wo gesagt ist: „Die hl. Cäcilia der Dresdener Galerie sitzt da, ganz in religiöse und musikalische Andacht versunken, von geistvollster, feinster Farbenharmonie umflossen, vom zartesten träumerischen Helldunkel umhaucht, ganz Seele, ganz Musik und zugleich ein wirklich schönes, aufs gediegenste durchgearbeitetes Frauenbild."

Dolcis 1814 zu Paris gedruckte Lebensskizze[3] spricht wohl das Urteil jener Zeit aus, indem sie bemerkt: „Wenige Maler haben ihre Werke mit so viel Sorge vollendet als Dolci. Man kann sich keine sanftere und harmonischere Farbengebung denken, keine weichere Behandlung mit gut ineinander übergehenden Tönen. Zu einer so ausgezeichneten Ausführung,

---

[1] Handbuch der Geschichte der Malerei III[3], Leipzig 1867, 38.

[2] Geschichte der Malerei III 212.

[3] Biographie universelle XI 485.

wie jene des Gerard Dow war, gesellte er eine freiere und leichtere Malweise. Die Zeit hat den Ruf, welchen er im Leben genoß, nicht nur nicht gemindert, sondern gesteigert. Seine Bilder sind sehr gesucht, nehmen einen Ehrenplatz ein in den reichsten Galerien."

In ähnlichen Worten wird zwei Jahrzehnte später unser Meister empfohlen von Lanzi[1]: „Dolci und Sassoferrato wurden, ohne eben sehr erfindsam zu sein, ihrer Madonnen und anderer kleinen Gemälde wegen, die jetzt sehr gesucht werden, außerordentlich geschätzt. . . . Mit dem Ausdrucke des Gefühles stimmt (bei Dolci) das Kolorit und der Hauptton der Bilder, in welchen nichts Lautes oder Kühnes ist, sondern alles Bescheidenheit, Ruhe, sanfter Einklang."

Das erste, was bei allen seinen Originalarbeiten auffällt und gewinnt, ist die feine, glatte, überaus sorgfältige Ausführung sowohl hinsichtlich der Zeichnung als der Farbengebung. Die meisten seiner Werke bieten nicht viel mehr als Brustbilder. Das Gesicht mit den Haaren, die Hände bis zu den Nägeln, die Füßchen des Jesuskindes, die Schmuckstücke und Kleider sind in höchster Feinheit und Naturwahrheit nachgebildet. Wie sehr er auf solche Durcharbeitung bis in die letzten Einzelheiten hielt, beweist die viele tausende Male in Kupferstichen und Lithographien vervielfältigte schmerzhafte Mutter, welche mit dem hervortretenden Daumen in einer etwas koketten Art ihren Mantel zusammenhält, so daß dessen feiner Nagel in etwa zu einer Hauptsache des Ganzen wird, und ihm den Namen La Vergine del Dito — „Die Jungfrau mit dem Finger" erworben hat. Ein sehr gutes Exemplar besitzt die Galerie der Uffizien zu Florenz, ein anderes diejenige von Dresden. Viermal malte Dolci das Jesuskind auf einem Tische stehend, der mit einem Tuche und mit einem reichen Gewebe bedeckt ist. Das Kind hält eine Rose, zu seinen Füßen sieht man einen Korb mit Blumen, und seine Mutter zeigt ihm eine Lilie. Demütig neigt sie ihr Haupt, ihr Sohn aber erhebt die Rechte, um sie zu segnen. Offenbar wollen die Rosen und Lilien an Liebe und Reinheit erinnern. Bekannt ist das Brustbild Christi, „welcher Brot in seine heiligen Hände nahm und es segnete".

Spiegelbilder des häuslichen Glückes, das der allem Getriebe der Welt stets entfremdete Meister in seinem Heim fand bei einer treuen Gattin

[1] Geschichte der Malerei I, Leipzig 1830, 213.

und bei seinen sieben Kindern, sind jene Gemälde, in denen er schildert, wie Maria das schlafende Jesuskind voll Andacht und Liebe betrachtet, und worin es auf ihren Knien die ersten Gehübungen macht, vorsichtig einen Fuß aufhebt, mit den Händchen sich im Gleichgewicht hält, während es von der Mutter gehalten wird. Das sind Werke, die nur aus vielfachem häuslichen Verkehr und Spiel mit seinen Kindern hervorwachsen konnten, in denen er zwar die natürliche Liebenswürdigkeit der Kleinen und die sorgsame Mühewaltung ihrer Mutter getreu schildert, aber das Ganze verklärt durch den Widerschein seiner frommen, immer auf Höheres gerichteten Seele.

Die treffliche Zeichnung und Gruppierung erhält durch fleißig durchgeführte Farbengebung doppelte Wirkung. Baldinucci beginnt die Lebensbeschreibung seines Freundes mit einer längeren Auseinandersetzung über die Notwendigkeit „geduldigen Fleißes“ zur Vollendung eines Kunstwerkes. Er führt aus, nach Besichtigung eines Bildes, an dem Protogenes sieben Jahre gemalt hatte, habe Apelles gesagt: „Dieser Meister würde mir gleich kommen, ja mich übertreffen, wenn er verstände, zur rechten Zeit die Hand von seinem Werke zu entfernen.“ Umgekehrt habe Michelangelo den Donatello getadelt, weil dieser es oft versäumte, die letzte Hand an seine Schöpfungen zu legen und sie so zur Vollkommenheit zu erheben. Dann lobt Baldinucci die überaus geduldige Ausdauer Carlinos bei Vollendung jedes Gemäldes, um die höchste Naturwahrheit, ja eine Art Sinnestäuschung zu erreichen bei jeder Krone, bei jedem Schmuckstück, jeder Blume, jeder Falte oder Runzel, so daß alles nicht nur von weitem ganz richtig erschien, sondern auch bei näherer Betrachtung. Man sei versucht gewesen, mit dem Finger nachzuprüfen, zu fühlen, ob dieser oder jener Edelstein mit seinem Lichtglanze echt und eingesetzt oder nur mit dem Pinsel nachgeahmt sei. An einer Kopie des berühmten Verkündigungsbildes der Santissima Nunziata arbeitete Dolci etwa acht Jahre. Dabei zierte er dasselbe durch so täuschende Nachbildung der reichen Votivgaben in Gold und Edelsteinen, womit es ausgestattet war, daß alle sich wunderten, wie es möglich sei, solche Dinge in derartiger Treue wiederzugeben. Wenn einzelne ihm zugeschriebene Werke nicht so gut durchgearbeitet sind, stammen sie ganz oder zum Teile von seinem Verwandten Onorio Marinari, seinen Schülern Alessandro Lomi und Bartolommeo Mancini oder von seiner Tochter Agnesa, der Gemahlin des Stefano di Carlo Baci Setazuolo.

Wie rasch senden dagegen heute manche Maler ein Werk zur Ausstellung und auf den Kunstmarkt. Erzählt man sich doch[1], zu Paris habe jüngst ein Künstler auf einer großen, von der Ausstellungsjury angenommenen Leinwand die Wolken und die Luft so hergestellt, daß er einem Esel einen Pinsel an den Schweif band und ihn veranlaßte, damit über die Malfläche zu fahren. Man hat über diesen Scherz gelacht, sah vor keinem Bilde mehr Leute stehen und fand, es charakterisiere das Vorgehen mancher hochmoderner Meister der Farbe oder der Radiernadel.

Sehr zu statten kommt manchen Bildern Dolcis, daß sie keinen großen Umfang haben, nicht viele Figuren enthalten, darum durch Verkleinerung keinen ihrer wesentlichen Bestandteile verlieren, sozusagen fast den vollen Wert hinsichtlich der äußeren Form sich wahren. Den Hauptgrund ihrer Beliebtheit findet Baldinucci aber darin, daß sein lieber Carlino in den Werken seines Pinsels ebenso tadellos, zartfühlend und genau war wie in seinem Gewissen, als Christ ebenso hoch stand wie als Maler, in seinen Gemälden Bilder und Gleichnisse seiner Seele gibt. Sittliche Werte überdauern die Jahrhunderte, darum schätzt man noch heute Dolcis Werke und wird man sie schätzen in der Zukunft.

[1] Zeitschrift für bildende Kunst. Kunstchronik, Neue Folge, Leipzig 1909 bis 1910, 385 f.

Stephan Beissel S. J.

Die Freidenkerbewegung.

Freidenkertum bedeutet heute die Leugnung alles dessen, was man überlieferterweise unter Religion versteht; ein Freidenker ist ein Leugner von Gott, Seele, Unsterblichkeit. Man gibt zwar nicht selten eine mildere Begriffsbestimmung, und es ist auch vollkommen wahr, daß die Benennung „Freidenker" in der Zeit, wo sie aufkam, nicht den radikalen Sinn hatte wie jetzt. Nach Überweg-Heinze [1] hat sie zuerst Molyneux mit Bezug auf Toland, den Verfasser der Schrift Christianity not mysterious, angewendet. Durch Collins, einen Bekämpfer der Weissagungsbeweise, der ein Buch schrieb: A discourse of freethinking, occasioned by the rise and growth of a sect call'd freethinkers, London 1713, wurde sie ein Parteiname, ziemlich gleichbedeutend mit Deist, Leugner des Offenbarungsglaubens, Anhänger einer bloßen Naturreligion [2].

Ein französisches literarisches Journal schrieb anläßlich des Collinsschen Buches, das dann auch schon im folgenden Jahre in französischer Übersetzung erschien, daß Freidenker in England dasselbe bedeute was „starke Geister" in Frankreich [3]. Aber der Franzose liebt die Folgerichtigkeit, auch im Irrtum. Der Deismus ward auf französischem Boden schnell zum Atheismus, die „starken" und „freien" und „schönen" Geister wurden Gottesleugner und Materialisten. Die libres-penseurs, die den Homme machine, das Système de la nature und größtenteils die Enzyklopädie schrieben, waren Gottlose.

Die Bezeichnung „Freidenker" fand frühe den Weg nach Deutschland, und zwar, wie schon ein ganz flüchtiges Suchen überzeugt, auch in dem Sinne der Religionslosigkeit. Allerdings gibt J. G. Walch [4], der Collins anscheinend nicht englisch gelesen hatte, noch 1733 seiner einschlägigen Abhandlung den Titel „Freyheit zu gedencken" und findet nur zweimal die kürzere Prägung „Freydenckende [5]". Aber in einem Literaturbriefe Lessings vom 2. August 1759 heißt es, man spotte über Orthodoxie, „man

[1] Grundriß der Geschichte der Philosophie III [10], Berlin 1907, 180.

[2] L. Noack, Die Freidenker in der Religion I, Bern 1853, 9. Encyclopedia Britannica VII [9], Edinburgh 1877, 33. [3] Noack a. a. O. 155 f.

[4] Philosophisches Lexikon [2], Leipzig 1733, 1010 ff. [5] Ebd. 1032.

begnügt sich mit einer lieblichen Quintessenz, die man aus dem Christentume gezogen hat, und weichet allem Verdachte der Freidenkerei aus, wenn man von der Religion überhaupt nur fein enthusiastisch zu schwatzen weiß". Freidenkerei ist also noch weniger als verwaschenes, der Orthodoxie spottendes Christentum. Das Büchlein „Die ruffende Stimme der Wahrheit wider die heutige Freydenkerey in Glaubens-Sachen. Aus dem Französischen des Herrn Caraccioli übersetzt von Petro Obladen. Augsburg 1766" kämpft unter anderem gegen Atheismus und Materialismus. Meinrad Widmann hinwieder scheint an der Stelle des vielgelesenen Werkes: „Wer sind die Aufklärer?" [1], wo er den Bescheid gibt, daß sie Freidenker seien, nur sagen zu wollen: Anhänger der bloßen Naturreligion. „Ja, ja, ich verstehe es wohl, diese Freidenker möchten freilich schon einen Gott haben, aber einen solchen, der nicht mit ihnen redet, der ihnen nichts sagt und ihnen nichts befiehlt, der sie nicht straft, nicht züchtigt, der sie nach ihrem Gefallen leben, alle Gesetze der Gerechtigkeit, der Schamhaftigkeit, der Unterwerfung ungestraft übertreten und also ihre vermeintlichen Rechte der Menschheit auf sich beruhen läßt." [2] In den „Freimütigen Anmerkungen zu der Frage: Wer sind die Aufklärer?" [3] spricht er aber auch von einer

[1] Bd I[3], Augsburg 1790, 141.

[2] Widmann, Wer sind die Aufklärer? I[3] 148.

[3] Bd I, Augsburg 1789, 249 f. Widmann führt ebd. S. 259 f eine „naive Schilderung" aus F. X. Janns „Jungem Freigeist" an, wo gleichfalls Schlimmeres als Deismus zum Vorwurf dient:

Der junge Freigeist? Ja. Und was will dieses sagen?
Ein freches dummes Ding, das es in unsern Tagen
(Ich sag's nicht ohne Grund) im Überflusse gibt,
Das lose Freiheit, Afterwitz und Laster liebt,
Die Wahrheit Falschheit und die Falschheit Wahrheit nennet
Und gute Sitten, Gott und Gottes Wort verkennet
Und alle Schranken der Religion durchbricht
Und jeden tollen Satz mit tollem Stolz verficht.
Indessen nennet sich der Freigeist aufgekläret,
Wenn man von ihm gleich nichts als Eseleien höret.
Und widerspricht man ihm, so ist er grob dabei
Und papert Schimpfe nach trotz einem Papagei,
Die er gelernt hat; dies heißt er demonstrieren
Und über Gottes Wort und Wahrheit triumphieren.
Und steckt er gleich im Sack bis über Hals und Kopf,
So schreit er doch: Ei seht, mein Gegner, dieser Tropf,
Wie er im Sacke steckt! So machen's diese Affen.
Ist dies der Freigeist? Ja.

Gattung von Freidenkern, die am liebsten den ganzen Erdenkreis mit Deisten und Atheisten bevölkerten.

Obwohl man bis auf unsere Zeit in den Wörterbüchern, selbst in französischen wie Littré, Freidenkerei als bloße Offenbarungs- oder Autoritätsleugnung verzeichnet findet, unterliegt es doch keinem Zweifel, daß die Freidenker, die sich heute selber so nennen, um die Distinktion von Deismus und Theismus sich nicht kümmern und weder unsern christlichen Vatergott noch den welt- und menschenfernen Gott der Deisten annehmen. Ihnen aus der Seele gesprochen ist die Stelle in Addisons Drummer[1]: Oh, my dear, that (nämlich atheist) 's an old-fashioned word — I 'm a freethinker, child.

Ergibt sich aus alledem, daß gott- und jenseitslose Freidenkerei wie der Sache so dem Worte nach etwas Altes ist, stellt doch die Freidenkerbewegung unserer Tage in doppelter Hinsicht etwas Neues dar. Einmal gibt es heute ungleich mehr Freidenker als früher. Wohl war die Freidenkerei trotz Voltaire, der sie den „Philosophen" vorbehalten, der „Canaille" aber das Dogma von der Hölle „in die Ohren schreien" wollte, ins französische Volk gedrungen, doch anderswo blieb sie das ruhmlose Vorrecht sog. besserer Kreise und etwa ihrer Dienerschaft. „Eine Neuerscheinung ist, daß es (das Freidenkertum) zum Großteil auf sozialem und wissenschaftlichem Leben seine Nahrung sucht, auf der Gasse vegetiert, von da in die Massen dringt, die Mauern der Großstädte zu erobern sucht. Der Freie Gedanke ist nicht mehr Gehirnirrung einzelner, er droht zur Epidemie der Massen zu werden."[2]

Der andere Unterschied: Die Freidenker von heute sind organisiert. Sie stehen nicht mehr vereinzelt, nicht mehr in bloßer Gedankengemeinschaft da, sondern zahlreiche Vereine, ja Gau-, Landes-, internationale Verbände geben den einzelnen Halt, einigen Ersatz für die verlassene Kirchengemeinschaft, kurz, alle Vorteile der Organisation.

I. Der internationale Bund des Freien Gedankens[3].

Spamers „Illustriertes Konversationslexikon" schrieb noch 1875 unter dem Worte „Freidenker": „Die Versuche, die Freidenker zu einer Genossen-

---

[1] Works VI, ed. by R. Hurd, London 1811, 347.

[2] Aus der Rede des Grafen Pestalozza über modernes Freidenkertum auf dem Augsburger Katholikentag (Festblatt, Morgenausgabe Nr 9, S. 5).

[3] Wir stützen uns im folgenden vornehmlich auf den vom Permanenten Internationalen Bureau zu Brüssel herausgegebenen Annuaire illustré de la Libre-Pensée

schaft mit Feststellung gewisser gemeingültiger Sätze — zu einer Art von Sekte — zu vereinigen, mußten schon darum scheitern, weil die Gegner des Offenbarungsglaubens zwar in der Negation übereinstimmen, dafür aber in ihren eigenen Ansichten und Vorschlägen über das, was an die Stelle des Bestehenden treten soll, um so weiter auseinandergehen. Einer der neuesten Versuche dieser Art war der von Löwenthal behufs Errichtung einer Freidenkerakademie angeregte Freidenker- oder Kogitantenkongreß."[1]

Aber schon wenige Jahre später einigten sich zu Brüssel führende Leute, nicht zwar eine Sekte, aber einen internationalen Bund von Freidenkern, die Fédération Internationale de la Libre-Pensée (F. I. L. P.), zu gründen. Am 29. August 1880 trat ebendort der Bund ins Leben. Als Gründer werden angeführt: D. M. Bennet (Vereinigte Staaten), Giovanni Bovio (Italien), Charles Bradlaugh (England), Ludwig Büchner und Wilhelm Liebknecht (Deutschland), Jean Dons (Belgien), Frowein (Holland), Moleschott (Italien), Cäsar De Paepe (Belgien), Charles Renouvier und Fräulein Clémence Royer (Frankreich), Herbert Spencer (England), Ramon Chiés (Spanien) und Karl Vogt (Schweiz). Davon sind Büchner, Moleschott und Vogt bekannt als Materialisten, Renouvier als Neokritizist, Spencer als Agnostiker, Liebknecht und der Arzt De Paepe als Sozialisten, der Rechtsphilosoph Bovio als Mazzinianer. Bradlaugh und Frowein, der nach dem Annuaire 1909 der holländischen Freidenkervereinigung Dageraad vorsteht, führten als erklärte Atheisten Kämpfe wider den Eid und taten sich durch Verbreitung sozialistischer Gedanken hervor. Clémence Royer fertigte 1865 die erste französische Übersetzung von Darwins Buch über den Ursprung der Arten an und blieb auch später für die Vulgarisierung der Deszendenzlehre tätig.

Artikel 2 der auf den Kongressen zu London 1887 und zu Genf 1902 revidierten Statuten bestimmt: „Der Zweck dieses Bundes ist: 1. die Verbreitung der freidenkerischen Ideen (idées rationalistes) zu erleichtern

---

Internationale 1908 und 1909, auf den Münchener „Freidenker" und den Nürnberger „Atheist". Schönfärberei, Abrunden der Zahlen nach oben und sonstige Unzuverlässigkeit muß man bei diesen Quellen in Kauf nehmen. Der Annuaire 1910 ist immer noch nicht erschienen wegen finanzieller Schwierigkeiten der Zentrale, wie man uns aus Brüssel schreibt. Nach einer buchhändlerischen Mitteilung soll er überhaupt nicht mehr erscheinen.

[1] Ed. Loewenthals „Cogitantentum" mit seiner „Fulgurogenesis", dem aus dem sinnlichen ins ätherische sich blitzartig verwandelnden Ich, ist von der Freidenkerbewegung zu unterscheiden.

durch gegenseitiges Einvernehmen unter allen denen, die es für notwendig halten, die Menschheit von den religiösen Vorurteilen (préjugés religieux) zu befreien und die Gewissensfreiheit sicherzustellen, 2. Bande der Solidarität unter den Freidenkern zu schaffen." Der Verband setzt gemäß den folgenden Artikeln einen Generalrat ein, dessen Aufgabe darin besteht, zwischen den Freidenkern aller Länder Beziehungen der Freundschaft und Solidarität zu knüpfen, die Kongresse zu organisieren und deren Beschlüsse durchzuführen, über Fortschritte und Lage des Verbandes zu berichten. Jeder Einzelverein behält gänzliche Autonomie, hat aber alljährlich dem Generalrat einen vollständigen Bericht über alle seine wichtigen Arbeiten einzuliefern. Um dem Generalrat die Verwaltungskosten zu decken, wird von jedem Mitgliede der affiliierten Vereine eine jährliche Steuer von 10 Centimes erhoben. Ein etwaiger Überschuß der Einnahmen soll für die Propaganda verwendet werden oder zur Unterstützung von Freidenkern, die Opfer ihrer philosophischen Überzeugung geworden sind (Artikel 8). Alle Mitglieder des Weltverbandes verpflichten sich moralisch, einander Hilfe und Schutz zu gewähren (Artikel 9). Eine neue Revision der Statuten ist im Gange.

Die Ämter des Generalrates sind seit November 1910 besetzt, wie folgt: Hector Denis, Präsident; Léon Furnémont und Georges Roland, Vizepräsidenten; Eugène Hins, Generalsekretär (bis damals der sehr tätige Furnémont); Jean Dons, Schatzmeister. Das Permanente Internationale Bureau, das seit 1907 besteht und dem Generalsekretariat die laufenden Arbeiten besorgt, wird von Raphael Rens als Sekretär versehen.

Wenigstens alle zwei Jahre muß ein internationaler Kongreß abgehalten werden. Solche Kongresse fanden in Wirklichkeit statt zu London 1882, Amsterdam 1883, Antwerpen 1885, London 1887, Paris 1889, Madrid 1892, Brüssel 1895, Paris 1900, Genf 1902, Rom 1904, Paris 1905, Buenos Aires 1906, Prag 1907, Brüssel 1910. Der nächste Kongreß soll in Barcelona tagen, der folgende in München, also zum erstenmal in Deutschland, und zwar voraussichtlich gleichzeitig mit dem Katholikentag. 1915 soll er in Prag das 600jährige Gedächtnis der Verbrennung Hus' verherrlichen.

Die Berichterstatter der nichtfreidenkerischen Presse bekamen auf den Kongressen den Eindruck von ebensogroßer Gehaltlosigkeit, Phrasenhaftigkeit wie Undiszipliniertheit der Verhandlungen[1]. Die Freidenkerblätter hin-

[1] Über den Kongreß zu Rom s. die ergötzliche Schilderung der „Neuen Züricher Zeitung", abgedruckt im „Magazin für volkstümliche Apologetik" III, Ravensburg

gegen sprechen von den Kongressen, namentlich den letzten, mit der höchsten Begeisterung, und ohne Zweifel sind sie auch für die Bewegung von nicht zu unterschätzendem Vorteil gewesen. Rom brachte u. a. eine recht offene „Prinzipienerklärung"; in Paris 1905 besprach man sich, wie natürlich, über die Trennung von Kirche und Staat. In Prag standen auf der Tagesordnung 1) die Laienschule und der Freie Gedanke, 2) der Religionsunterricht und die Schule, 3) das Recht auf den Unterricht aller Stufen, 4) die Trennung des Staates von der Kirche, 5) die Säkularisation der religiösen Gesellschaften, 6) die tote Hand, 7) Patriotismus und Freier Gedanke.

Die rund 400 Delegierten des letzten Kongresses in Brüssel verhandelten über eine einzige Tagesordnung: Die Gewissensfreiheit und ihr Schutz in den verschiedenen Ländern. Glatt angenommen wurde der Antrag des holländischen Delegierten Domela Nieuwenhuis, auf dem nächsten Kongreß die Erziehung in Schule und Familie besonders zu behandeln. Wie die Tagung begonnen hatte mit einer Gedenkfeier für den „Märtyrer des Freien Gedankens" Francisco Ferrer, indem man auf der Grand'-Place eine Tafel enthüllte, auf der sein Name sonderbarerweise zugleich mit dem der Grafen Egmont und Hoorn stand, wie ferner der Eröffnungssitzung Soledad Villafranca, die „Kameradin" Ferrers, präsidierte, so beschloß man auf den Antrag der Deutschen hin, daß in allen Ländern jährlich am dritten Oktobersonntag, d. h. an dem Ferrers Todestag nächstliegenden Sonntag, für die Freiheit der Lehrer und Lehrerinnen Kundgebungen mit entsprechenden Vorträgen veranstaltet werden sollen. Der Kongreß sandte auch ein ermunterndes Telegramm an den spanischen Ministerpräsidenten Canalejas mit Protest gegen die unberechtigte Einmischung des Vatikans in die Politik Spaniens.

Durch den Brüsseler Allgemeinen Kongreß feierte zugleich der Belgische Nationalbund der Freidenkervereinigungen sein 25jähriges Bestehen. Er umfaßt 8 Regionalverbände mit 219 Gruppen, dazu 45 nicht regional verbundene Gruppen, worunter Lokalverbände, wie den fünfgruppigen von Antwerpen, zusammen 264 Gruppen mit 18500 Mitgliedern. 28 Freidenkervereinigungen mit 650 Mitgliedern, die dem Landesverband nicht affiliiert sind, sollen ihre Tätigkeit ziemlich darauf beschränken, daß sie für die Sicherung des zivilen Begräbnisses ihrer Mitglieder sorgen.

1904, 354 f; auch diese Zeitschrift LXVII 467 ff (ähnlich schon über einen amerikanischen Kongreß zu Rochester XXV 456); Civiltà Cattolica, Roma 1904, IV 129 ff. Über den Kongreß von Prag s. den Jahrgang 1907 der „Bonifatius-Korrespondenz", Prag. Über den Kongreß zu Brüssel ebd. 1910, 369 ff.

Das gelobte Land der Freidenker ist aber Frankreich. Die dortige Sektion des Internationalen Freien Gedankens besteht in der Fédération nationale de la Libre-Pensée. Gegründet 1906, umfaßt sie 30 von den 50 Departemental- oder Regionalverbänden. Von 14000 Mitgliedern gelangte nach dem Annuaire 1908 der Jahresbeitrag, jetzt auf 30 Centimes erhöht, an die Zentralstelle. Die Fédération hat eine vornehmere, aber ihr unfreundlich gesinnte Schwester an der Association nationale des Libres-Penseurs de France, die aus dem Jahre 1902 stammt, mit 320 Vereinigungen und 6500 nicht örtlich organisierten, im ganzen etwa 35000 Mitgliedern. Ihre hundertköpfige Exekutivkommission zieren Namen wie Briand, Combes, Victor Charbonnel. Wie zahlreiche freidenkerische Vereine bestanden, ehe diese beiden großen Organisationen sie zusammenschlossen, so gibt es außer ihnen noch viele mit gleichem oder ähnlichem Programm, und daß die nicht organisierten Freidenker zahllos sind, braucht nicht gesagt zu werden.

Von Frankreich greift die Freidenkerei wie im 18. Jahrhundert auf die andern romanischen Länder über. In Spanien entstand schon 1883 das Blatt Las Dominicales del Libre Pensamiento. Zwar hat das Land dem Namen nach nicht viele freidenkerische Vereine und auch keinen Nationalverband; aber fast alle republikanischen und demokratischen Vereinigungen außer denen um den Sozialisten Pablo Iglesias betrachten sich als solche und lassen sich an den Weltkongressen des Freien Gedankens vertreten. Ähnliches schrieb S. de Magelhães Lima noch im Annuaire 1908 von Portugal. Aber schon im April 1908 tagte zu Lissabon ein nationaler Kongreß des Freien Gedankens. Man findet unter den Vorsitzenden bekannte Namen wie Teofilo Braga, Miguel Bombarda, den soeben genannten Magalhães. Es wurde die Gründung eines Nationalbundes beschlossen, und der Annuaire 1909 zählt bereits 20 antiklerikale ihm angehörende Gruppen auf. Italien erhielt seinen Nationalverband 1905 infolge der Anregungen des Kongresses von Rom; 86 Sektionen haben sich ihm angefügt.

Unter den germanischen Ländern gehört die freidenkerische Palme dem Deutschen Reich. Wir werden das in einem eigenen Abschnitt darlegen müssen und halten inzwischen rund um Deutschland Umschau.

In Österreich gründeten 1887 zu Wien alte Anhänger des mit der Kirche zerfallenen Priesters Robert Schwalla, der 1868 die „Freie Gemeinde der Vernunft“ in ein kurzes Dasein gerufen hatte, einen „Verein der Freidenker“. Er kam empor namentlich unter der Leitung des sozialistischen Reichstagsabgeordneten Ludwig Wutschel, der auch den Wiener „Freidenker“ herausgibt. Der heutige „Verein der Freidenker Niederösterreichs“ umfaßt sechs Ortsgruppen in Wien, je eine in den Bezirken III, X, XI, XII, eine für die drei Bezirke V, VI und VII und eine für die zwei Bezirke XVI und XVII. „Die Freidenkerbewegung in Österreich ist eine rein proletarische. Das Bürgertum verdaut und schläft.“ So das offizielle Blatt [1]. In Innsbruck besteht die „Freie Weltanschauung“, in Graz der Verein „Freie Denker“; die „Haeckelgemeinde“ von Salzburg ist dem

[1] Freidenker, Wien 1910, 96.

Deutschen Freidenkerbund angeschlossen. Seit 1906 haben auch die Deutschen Böhmens einen Freidenkerbund, der gegenwärtig in 33 Ortsgruppen tätig ist[1], während der Berichterstatter des Annuaire 1909 noch nicht von 14 vollendeten Gruppenbildungen sprechen konnte. Die Gründung eines österreichischen Reichsbundes scheiterte am Widerstande des Ministeriums des Innern, dem das K. K. Reichsgericht durch eine Entscheidung vom 21. Oktober 1908 beitrat. Der geplante Bund sei, auch wenn er sich als nichtpolitisch bezeichne, mit Rücksicht auf seine vielmehr praktischen als theoretischen Ziele für eine politische Vereinigung zu halten. Die Hauptverhandlungspunkte des Weltkongresses von Prag: Trennung des Staates von der Kirche, Konfessionslosigkeit der Schule, Reform der Ehegesetzgebung, Matrikengesetzgebung, Armengesetzgebung, seien wesentlich politische, da sie auf eine Änderung staatlicher Einrichtungen und Beziehungen ausgehen. Nun aber entsprächen die vorgelegten Statuten den Bestimmungen des Vereinsgesetzes über politische Vereine nicht, somit könne der beabsichtigte Bund sich auf das politische Recht der Vereinsbildung nicht berufen. Daraufhin begnügten sich die Freidenker damit, eine deutsche Zentralstelle in Prag zu schaffen, der als Generalsekretariat die gesamte Evidenzhaltung, in erster Linie über alle die österreichischen Verhältnisse betreffenden antiklerikalen Angelegenheiten, die Ausarbeitung der auf die Konfessionslosen bezüglichen Gesetzentwürfe usw. obliegen.

Aus dem skandinavischen Norden ist wenig über Freidenkerorganisation bekannt. Das norwegische Organ Frie Tanker ging nach einigen Monaten wieder ein. Aus Schweden hörte man im Annuaire 1908 von sechs Vereinigungen, und daß der Sekretär des Bureau Permanent sich mit dem Führer der Fritänkaraförening von Upsala in Verbindung gesetzt habe. Was Großbritannien betrifft, kann man zwischen den Zeilen der Berichte lesen, daß auch dort die Freidenkerei, besonders der Eifer für den Anschluß an Brüssel, nicht gerade glänzend steht. Irland besitzt keine Organisation. In England und Schottland arbeiten die „Nationale weltliche Gesellschaft" (N[ational] S[ecular] S[ociety]) und die „Rationalistische Preßvereinigung" (R[ationalist] P[ress] A[ssociation]). Daß die vereinigten „Ethischen Gesellschaften" von den Freidenkern für sich in Anspruch genommen werden, wenn auch mit dem Zugeständnis, daß unter ihnen sich auch Deisten fänden, ist wenigstens für den Geist der Ethischen Bewegung gerade wie bei uns in Deutschland bezeichnend. Die N. S. S., in der die radikalen, sozialistischen, republikanischen Strömungen vorherrschen, besteht vorwiegend aus Arbeitern; für den Kampf nach außen dient ihr die rührige „Britische weltliche Liga" (B[ritish] S[ecular] L[eague]) mit über 500 Mitgliedern. Außerdem haben sich mehrere „weltliche" Gesellschaften autonom erhalten. Die R. P. A., gegründet 1899, zählt über 1500 Mitglieder, mehr aus besitzenden und gebildeten Kreisen, und huldigt nur einer fortschrittlich liberalen, allerdings atheistischen Richtung. Außer den 26 Sektionen im Mutterlande finden sich solche auf Neu-Seeland und den Fidschiinseln, sechs in Englisch-Indien, andere in Transvaal, Schanghai usw.

[1] Freidenker-Almanach, Gotha 1911, 106 f.

Auch die holländischen Freidenker machen nicht sehr viel von sich reden. Sie haben sich 1906 in einen Nationalbund zusammengetan. Von den etwa 15 Vereinen mit über 1000 Mitgliedern sind die in Amsterdam und im Haag die tätigsten. Das Bundesorgan heißt De Vrije Gedachte, früher De Dageraad (Das Morgenrot, gegr. 1856).

Geräuschvoll traten anfangs die Luxemburger Freidenker (erste Gründung 1904) auf. Sie hatten manchen Erfolg bei den Gemeindewahlen und brachten eines ihrer Komiteemitglieder in die Kammer. Als diese über die Trennung von Kirche und Staat verhandelte, warben die Freidenker bei Krethi und Plethi Unterschriften für Postkarten an die Kammer, auf denen die Forderung dieser Trennung stand. Heute zeigen die drei bestehenden Sektionen weniger Leben und betätigen sich vornehmlich durch sog. Volksbildungsabende.

Die mehrsprachige Schweiz beherbergt auch mehrere Verbände von Freidenkern. Bis 1908 gab es einen interkantonalen Verband ohne innere Gliederung. Auf eine Rundfrage nach der Mitgliederzahl antworteten damals 16 Vereine mit 861 Mitgliedern, darunter etwa 10% Frauen. Von Berufen wurden angegeben: 430 Industriearbeiter, 181 Kaufleute und Beamte, 100 höhere Berufe, 19 Bauern und Winzer. In dem genannten Jahre aber spaltete sich der Verband in zwei neue, einander gegenüber gänzlich autonome, den deutsch-schweizerischen und den französisch-schweizerischen, die aber, und zwar seit 1. Januar 1910 zusammen mit den Tessinern, nach außen, auch gegenüber der Brüsseler Zentrale, sich als Einheit darstellen. Die Fédération romande de la L.-P. zählt 463 Mitglieder in 13 Sektionen, darunter die Loge rationaliste des Bons Templiers „Le Mont Blanc" in Genf. Der „Deutsch-schweizerische Freidenkerbund", anfangs geführt von dem mittlerweile in Irrsinn verfallenen Gotteslästerer August Richter, hat Sektionen in Aarau, Arbon, Baden, Basel, Bern, Dießenhofen, Genf (Monistenkreis), Luzern, Rorschach, Schaffhausen, St Gallen, Uzwil, Winterthur, Zürich[1], fristet jedoch, wie man aus der Schweiz uns von verschiedenen Seiten mitteilt, ein wenig einflußreiches Dasein. Für die Italienisch redenden Schweizer besteht die Società dei Liberi Pensatori Ticinesi, gegr. 1901, mit über 1000 Mitgliedern, darunter 5 % Frauen.

Es erübrigt in Europa noch ein Blick auf die Magyaren und Slawen.

Der vorletzte Allgemeine Kongreß war zuerst für Budapest angesagt. Erst in letzter Stunde wurde er nach Prag verlegt, weil die ungarische Freidenkervereinigung wegen Schwäche und Uneinigkeit sich der Vorbereitung und Beherbergung des Kongresses nicht gewachsen fühlte. Aber man scheint sich dann zu kräftigerer Propaganda ermannt zu haben. Der Annuaire 1908 redet von 2000 Organisierten, denen nur die größeren Zusammenhänge fehlten; der Annuaire 1909 nennt sechs Sektionen.

Der Prager Kongreß gab der Bewegung in Böhmen, die erst seit dem Kongreß von Rom in Fluß gekommen war, starke Antriebe. Der tschechische Verband

---

[1] Freidenker, Zürich 1910, Nr 11.

zählte, die deutsch-böhmischen Freidenker in Schatten stellend, nach dem Annuaire 1908 mehr als 2000 eifrige, auch mit vorbildlicher Regelmäßigkeit zahlende Mitglieder. Sein Präsident Julius Myslik, der den Kongreß wieder auf 1915 nach Prag einlud, versprach dabei, in den acht Jahren bis dahin so zu arbeiten, daß Rom mit der zukünftigen Feier einen Schlag erhalte, von dem es sich nicht mehr erhole. Die Vorbereitungen eines demonstrativen Massenabfalls werden bereits fühlbar. Durch ein eigenes Theaterstück, dessen Aufführung in allen größeren Orten Böhmens geplant wird, soll das Volk zum Abfall gereizt werden. Die Slowenen, die ihre erste Sektion 1906 gründeten, kamen schon 1908 auf einem Kongreß in Laibach zu einem Nationalverband. Ebendort beschloß man das Jahr darauf, 1910 eine gemeinsame Sektion für alle Südslawen zu errichten. Gelegentlich finden wir eine kroatische, ruthenische, rumänische Sektion erwähnt, auch slowenische Studentensektionen in Graz, Prag, Innsbruck. Den Kroaten will sich ein serbischer Freidenkerbund anschließen.

Während man im eigentlichen Rußland sich noch nicht organisiert hat, begann Russisch-Polen nach dem Erlaß der Konstitution die neue Freiheit zu benutzen. Man bildete eine polnische Freidenkerliga, die auch in Paris eine Sektion hat, zu Hause aber der Behörden wegen nicht durch Versammlungen, sondern nur durch den Druck zu agitieren vermag. Ob der „Polnische Freidenkerverein, Sektion für Rheinland und Westfalen in Gelsenkirchen", die sich im Dezember 1910 durch Verteilung von antireligiösen Flugblättern bemerklich machte, auch an sie angeschlossen ist, können wir nicht sagen.

Außerhalb Europas ist es, abgesehen von den geringen Ansätzen, die wir bereits nannten, auch einem neuerdings in Yokohama gegründeten Verein, nur Amerika, wo die organisierte Freidenkerei in größerem Maßstabe Boden gewonnen hat. Der Verband des Freien Gedankens von Amerika (The Freethought Federation and American Secular Union) nahm in den Vereinigten Staaten 1892 seinen Ursprung anläßlich des Streites darüber, ob die Chicagoer Ausstellung Sonntags geschlossen sein solle oder nicht. In der Einladung zum Kongreß in Chicago vom 25. bis 27. November 1910 hieß es: „Die Aufgabe der Union und des Bundes ist es, die Trennung von Staat und Kirche in unserem Lande zu vollenden und sich jeder Gesetzgebung zu Gunsten irgend welcher Religion zu widersetzen." Die Deutschen haben einen „Bund der freien Gemeinden und Freidenkervereine von Nordamerika" mit dem in Milwaukee erscheinenden „Freidenker" als Organ, obwohl sich im „Monisten"[1] Karl Knortz beklagt, daß er außer den Turnvereinen nur zwei bis drei Gemeinden zur Verbreitung einer freien Weltanschauung kenne. Auf einem großen Tschechenkongreß zu Chicago 1907 nahmen 250 liberale Vereinigungen das Programm des Internationalen Freien Gedankens an. Noch im selben Jahre trat indessen eine Spaltung ein: die „Alten" wollten nur „Freie Gemeinden" als religiöse oder nichtreligiöse Einrichtung, die „Jungen" verlangten, daß wie beim Freien Gedanken in der böhmischen Heimat auch politische und soziale

[1] Bd V, Leipzig 1910, 365.

Fragen einbezogen würden. Im November 1909 tagte in St Louis eine Delegiertenversammlung in der Absicht, alle nationalen Verbände zu einer großen Rationalist Association of America zu vereinigen. Auch in Kanada, das die Freidenker im übrigen gründlich hassen, scheint die Freidenkerei ein wenig Wurzel gefaßt zu haben.

Über Mittel- und Südamerika haben wir nur unbestimmte Angaben, die aber hinlänglich erkennen lassen, daß der Freie Gedanke dort im Vormarsche begriffen ist. Bei der großen Macht der mittel- und südamerikanischen Freimaurerei, deren kräftige Unterstützung die Freidenkerbewegung tatsächlich genießt, ist es nicht anders wahrscheinlich, und deutlich redet auch die Tatsache, daß 1906 die Hauptstadt Argentiniens zum Weltkongreßort gewählt wurde. Man hört von Vereinigungen in Chile, Ecuador, Paraguay, Peru und namentlich Uruguay, wo allein der Verband freidenkender Frauen über 2000 Mitglieder stark sein soll (?). Unter den in Betracht kommenden brasilianischen Zeitungen führt jedenfalls eine den ausdrücklichen Namen O livre pensador. Brasilien hat auch eine Gruppe polnischer Freidenker. In Argentinien gibt es einen Nationalverband, der 76 Gruppen und 70 affiliierte Logen umfassen mag, sogar einen „Antiklerikalen Intransigenten Bund des Freien Gedankens". Die vor kurzem in Buenos Aires entstandene Freidenkerinnenliga hat sich die Durchführung der völligen Gleichheit der Geschlechter und die konfessionslose Koedukation zum Ziele gesetzt. Ein Kongreß für das gesamte lateinische Amerika in Buenos Aires fand 1910 statt.

Es ist uns nicht möglich, jedesmal bestimmt anzugeben, ob eine Freidenkerorganisation der F. I. L. P. angehöre. Ein neben dieser gegründeter „Internationaler Freidenkerbund Freier Hort" von Frau Elita Simson in Harzburg scheint nicht viel zu bedeuten. Noch weniger kann man die Zahl derer feststellen, die der Sache nach Freidenker sind und von denen nur eine Auslese den Organisierten beitritt. Ganz hübsch schreibt der Präsident einer Sektion von 150 Mitgliedern: Si chacun osait s'afficher, nous serions au moins trois mille![1] Gewiß ist, daß der Brüsseler Weltverband eine nicht zu unterschätzende Hilfstruppe des Unglaubens darstellt, um so mehr, als viele ähnliche Vereinigungen an seiner Seite kämpfen.

In der Einladung zum Brüsseler Allgemeinen Kongreß 1910 hieß es: „Der Internationale Freidenkerbund wendet sich daher an alle Freidenkerorganisationen, an die freigeistigen Logen, an die freien Bildungsanstalten und die freireligiösen Gemeinden, an die Gesellschaften für ethische Kultur, an die Monistenbünde, an die freien akademischen Verbände, an die Feuerbestattungsvereine, an alle antiklerikale Verbände, an alle freie liberale, fortschrittliche, soziale, sowie sozialistische Parteien, überhaupt an alle Organisationen, welche den Klerikalismus und den Rückschritt bekämpfen, die Gewissensfreiheit, die Freiheit der Wissenschaft, sowie den Fortschritt fördern wollen."[2]

---

[1] Annuaire 1908, 185. [2] Freidenker, München 1910, 97 f.

Der Annuaire pflegt ganz ähnlich auf seiner ersten Seite zu sagen: „Der Internationale Verband des Freien Gedankens umarmt (embrasse) alle nationalen Vereinigungen und Verbindungen von Freidenkern, alle Gesellschaften des Freien Gedankens, die Freimaurerlogen, die Volksuniversitäten, die freien religiösen Gemeinden, die Gesellschaften für ethische Kultur, die Gesellschaften für freie geschichtliche, philosophische, religiöse Kritik, die politischen und sozialen Studienzirkel, die positivistischen Gesellschaften, die Gesellschaften für Feuerbestattung, die Gesellschaften antiklerikaler Studenten, die Laien-Jugendverbindungen, die liberalen, republikanischen, sozialistischen Komitees..., mit einem Worte, alle Gruppierungen, die die Schädlichkeit der Kirche anerkennen und den Grundsatz der Gewissensfreiheit verteidigen."

Dieses „Umarmen" ist aber nicht ein Umschließen, In-sich-begreifen. Die Freimaurerei z. B. ist eine von der Freidenkerei an und für sich durchaus getrennte, ihr gegenüber durchaus selbständige Organisation, von ihr sich unterscheidend auch durch die im allgemeinen bessere gesellschaftliche Stellung ihrer Angehörigen und durch die ruhigere, besonnenere Arbeitsmethode. An und für sich getrennt, sagen wir; denn es gibt Gebiete, z. B. in Südamerika, wo die beiden schwer auseinanderzuhalten sind. Und überall sehen sich beider letzte Ziele so ähnlich, daß die Freimaurerei sich auf Freidenkerkongressen vertreten läßt und viele Freimaurer zugleich Freidenker sind. Furnémont, der jetzige Vizepräsident des Weltverbandes, ist Stuhlmeister der Loge Les amis philanthropes zu Brüssel und Deputierter am Großen Orient von Belgien; Magalhães Lima, der Präsident des portugiesischen Freidenkerbundes, ist Großmeister der portugiesischen Freimaurerei; Eduard Viktor Zenker, einer der Präsidenten des Kongresses von Prag, ist ebenfalls Freimaurer; Juan Balestra, der Präsident des Organisationskomitees des Kongresses von Buenos Aires, ist Großmeister.

Im Annuaire 1908 (S. 180) schrieb der Sekretär des Permanenten Bureaus über Portugal: „Es ist namentlich die Freimaurerei, die in diesem Lande die Gewissensfreiheit verteidigt und die Lehren des Freien Gedankens verbreitet. ‚Man muß', schrieb vor einigen Jahren unser berühmter Freund Magalhães Lima, ‚eine internationale Maurerei organisieren, um ein Kollektivbewußtsein zu schaffen und die menschliche Solidarität herzustellen.' Dieses so beredt definierte Ziel erstrebt der Internationale Freie Gedanke und arbeitet daran mit stets wachsendem Erfolge. Möge die Maurerei ihrerseits sich entwickeln und kräftigen; möge sie in einigen Ländern, wenn nötig, sich demokratisieren, um wirksamer diesen Zweck zu verfolgen — die freien Geister werden sich darüber nur freuen können."

Über die deutsche Freimaurerei und die Frage, ob sie vollendete Freidenker, d. h. Atheisten, aufnehme, entspann sich ein Meinungsaustausch im „Freien Wort“ 1908. Der ungenannte Br∴, dem das letzte Wort blieb, hielt fest, daß die heutige deutsche Freimaurerei alter Systeme offiziell Anerkennung der Kantschen Postulate Gott, Freiheit, Unsterblichkeit verlange, aber praktisch auch deren Leugner aufnehme, wenn auf deren Mitgliedschaft Wert zu legen sei. Dagegen berichteten die freidenkerischen Zeitschriften, wie der auf monistischer Grundlage beruhende Freimaurerbund „Zur aufgehenden Sonne“ e. V. in Nürnberg seine Logentage mit einer Ausstellung auch monistischer und freidenkerischer Bücher und Zeitschriften verbunden habe.

Obwohl in einzelnen Berichten aus dem Weltbunde über mangelhafte Betätigung geklagt wird, herrscht doch im allgemeinen der rege Eifer einer Kampfvereinigung. Geschäftliche Versammlungen halten zunächst das Vereinsleben nach innen wach, Gau- und Landeskongresse sorgen für einheitliches Vorgehen. Je mehr man den Freidenkern vorwirft, sie böten dem Gemüte nichts, desto mehr suchen sie das freidenkerische Leben durch Feste und Feiern auszugestalten. Es gibt unter verschiedenen Namen Jugendfeste (fête de la jeunesse, de l’adolescence, de l’enfance, Frühlingsfest), denen man durch Konferenzen, Blumenschmuck, Musik möglichsten Glanz zu geben sucht und deren eines, auch communion laïque genannt, offenbar die Erstkommunionfeier ersetzen soll. Am 25. Dezember begeht man eine Noël humaine, auch Kinderfest geheißen; für denselben Tag führte in Genf Charles Fulpius, der Gründer und Präsident der dortigen Freidenkergesellschaft, das „Fest des Baumes der Erkenntnis“ ein, an dem nach dem Annuaire 1908 350 Kinder teilnahmen. Ein „Totenfest“ wird nicht vergessen.

In Frankreich arbeiten Freidenker mit Freimaurern und andern ungläubigen Gemeinschaften zusammen, um nach und nach Laienfeste[1] einzuführen. Besondere Mühe gibt man sich, Taufe, Trauung und Begräbnis zu verweltlichen. Es bestehen Gesellschaften und Fonds, die für eine auch nach außen eindrucksvolle Begehung solcher Tage aufkommen. In dem Verband des Charleroi-Beckens wird die „Ziviltaufe“ in der Weise gefeiert, daß bei den Monatsversammlungen die Kinder in das „Goldene Buch“ des „Tempels der Wissenschaft“, des gegenwärtigen Lokals der Freidenker, eingetragen werden und die Eltern feierlich erklären, die Kinder außerhalb jedes Kultus nach den Grundsätzen des Freien Gedankens erziehen

[1] Das Wort laïque ist hier wie anderswo synonym mit antiklerikal, religionslos.

zu wollen. In Ivry begann man mit einer „Zivilpatenschaft“, wobei die Paten versprachen, das Kind, falls die Eltern es nicht könnten, außerhalb jeder Konfession aufzuziehen. Die Freidenker wachen über die Ausführung „philosophischer Testamente“, d. h. solcher, in denen der Verstorbene sich die „religiöse Profanierung“ seiner Leiche verbittet; sie übernehmen es, dem Geistlichen, falls ein sterbender Freidenker sich in letzter Stunde des kirchlichen Begräbnisses würdig gemacht hätte, einen zuvor abgefaßten Protestbrief zu überreichen. Auf Feste, die mehr der Geselligkeit dienen, Familienabende, Ausflüge, auch für die Kinder, folgen andere vorwiegend agitatorischer Art: Abende, bestehend aus einem Konzert, einer Konferenz, einer freidenkerischen Büchertombola, freidenkerische Gedenkfeiern, z. B. für Giordano Bruno, David Friedrich Strauß, den Helden Ferrer. In Rom soll 1911 das „Haus des Internationalen Freien Gedankens“ eröffnet werden als Lokal der Freidenkervereine und der „modernen Schule“. Die Errichtung von Freidenkerdenkmälern, wie für de la Barre, Michael Servet, wird sehr gefördert. In Prag suchte man sogar durch Kunstausstellungen anzuziehen.

Mancherorts werden die freidenkerischen mit caritativen, sozialen Bildungsbestrebungen verbunden. In Brüssel gibt es seit 1895 ein freidenkerisches Waisenhaus (orphelinat rationaliste), das gegenwärtig 70 Kinder beherbergt, ein ähnliches in Cempuis (Oise)[1], eines in Nunspeet (Holland). Die holländischen Freidenker gründeten schon in den 1890er Jahren ihren Waisenfonds (weezenkas), 1891 den Nederlandsche Vrijdenkersfonds, eine Art Altersversicherung für Bedürftige, die rund 10 000 Versicherte zählen soll. Cäsar De Paepe begann das „Werk der weltlichen Krankenpfleger und -pflegerinnen“; an 500 Diplomierte mögen aus der Brüsseler Schule hervorgegangen sein. Anderswo gibt es Laienpatronate, in einer unabhängigen Gesellschaft zu Leicester sogar einen „Nähzirkel“ für Frauen. Die Tschechen sorgen in einer eigenen Sektion für apostasierende Priester und erteilen kostenlos juristischen Rat in den zahlreichen freidenkerischen Verwicklungen mit der Behörde. Genf unterhält eine Ferienkolonie und gleich andern Orten der französischen Schweiz Schulen für soziale Moral, um auch auf die Kinder Einfluß zu üben. Volksbildung mit freidenkerischem Einschlag wird sogar in Ungarn betrieben.

Viel geschieht für die Propaganda. Eine autonome Gesellschaft in Glasgow gab 1908 zu diesem Zwecke nicht weniger als 600 Pfund aus.

[1] Zu dessen Geschichte s. diese Zeitschrift LX 106 ff.

Die französische Association hielt 1908 700 Konferenzen, die belgische Zentralstelle bekam Kenntnis von 114. Die Britische Weltliche Liga hält mehr als 20 Konferenzen allsonntäglich in den Londoner Parks zu günstiger Tageszeit, abgesehen von den Reden am Abend. Ein Österreicher leitet eine Agitationsschule zur Heranbildung tüchtiger Propagandisten. Auch die individuelle Agitation wird sehr empfohlen. Mehrere Kongresse, sogar ein sardinischer, beschäftigten sich mit der Frage, wie man unter der Frauenwelt wirksam agitieren könne. Von der Fédération zu Charleroi wird gerühmt, sie arbeite seit Jahren ausdauernd an der Organisation des „religiösen Streiks", d. h. des Aufgebens des Kirchenbesuchs und jeder religiösen Betätigung. „Dieses Ziel zu erreichen, scheut sie keine Anstrengung, um den Arbeitern begreiflich zu machen, daß alles Übel, worunter sie leiden, alle schlechten Gesetze, durch die sie niedergehalten werden, alle Mißbräuche, deren Opfer sie sind, herkommen von der Unterwerfung der Massen unter die Kirche, die mächtigste Stütze der Reaktion, die uns erdrückt und zermalmt."[1] Geräuschvolle Protestversammlungen wenden sich gegen mißliebige Gesetze und Maßnahmen; Versammlungen und Verbände erlassen Aufrufe an das Volk und schicken Petitionen, gegebenenfalls Zustimmungen an Behörden und Kammern. Zu Prag versandte man an die Mittelschüler ein aufreizendes Zirkular mit dem Ersuchen um Mitteilung von Agitationsmaterial:

„Schreibet über alles: über die religiösen Paraden, über die Art des geschichtlichen Vortrages, über das Gehaben des Katecheten, welche Exhorten er hält, über deren Thema, über die wichtigsten antikulturellen Aussprüche, ob sie über die Exhorten prüfen und diesbezüglich bei den Religionsstunden Klassen geben. Welchen Einfluß hat der Katechet auf das Professorenkollegium? Wer von diesen unterliegt ihm am meisten? Wer von den Professoren erniedrigt sich zum Wächter und Spion in der Kirche? Wie ist die Schülerbibliothek beschaffen, wer ist der Bibliothekar, geben sie euch, was ihr wollt, oder zwingen sie euch Schriften einer bestimmten Richtung auf? Hat euch das Professorenkollegium den Besuch öffentlicher Lesehallen und Büchereien der Stadt untersagt? Wer kontrolliert euch diesbezüglich am meisten u. ä.?"[2]

Vorwiegend unter dem Zeichen der Propaganda und des Kampfes steht auch das freidenkerische Schrifttum, angefangen von Flugblättern,

---

[1] Annuaire 1909, 126.

[2] Das ganze Zirkular abgedruckt in der „Bonifatius-Korrespondenz", Prag 1907, 252 f.

Aufrufen, Plakaten, Ferrerpostkarten bis zu dem selteneren, ernst sich gebenden Buche. Zahllos sind die kleinen Broschüren zu Pfennigpreisen. Die Tschechen konnten sich auf dem Weltkongreß 1910 rühmen, daß sie in den letzten zwei Jahren über drei Millionen Drucksachen verteilt oder verkauft hätten. Der Annuaire zählt über 150 Zeitungen und Zeitschriften auf, die dem Freien Gedanken dienen, wobei er freilich für die meisten Länder den Unterschied zwischen eigentlich Freidenkerischem und bloß gelegentlich die Freidenkerei Unterstützendem noch nicht durchführte. Bemerkenswert ist, daß dabei gewisse Witzblätter ihre Rolle spielen, wie Podreccas Asino und die französischen Corbeaux, die in einem Inserat des Annuaire als das verbreitetste Freidenkerblatt bezeichnet sind. Wegen Vertreibung freidenkerischer Literatur werden namentlich gerühmt die Gesellschaft, die den Truth Seeker von New York, vielleicht das größte Freidenkerorgan, herausgibt, die Pariser Bibliothèque de Propagande, die jährlich 24 Broschüren von wenigstens 60 Seiten zu 20 Centimes erscheinen läßt, die englische R. P. A., die durch reiche Schenkungen in der Lage ist, billige Volksausgaben von Huxley, Darwin, Renan, Spencer, Comte usw. zu veranstalten. Man kann bei ihr Haeckels Riddle of the Universe für weniger als 40 Pfennig kaufen. Über anderthalb Millionen ihrer Veröffentlichungen soll sie losgeschlagen haben. Als Kuriosum sei noch angefügt, daß 25 holländische Einwände gegen das Christentum, die 10 Cents kosten, durch 29 afbeeldingen van folterwerktuigen erläutert werden.

Internationales Bundesabzeichen ist das Stiefmütterchen (Viola tricolor), das auf französisch pensée heißt, als Knopf, Brosche, Nadel, Anhänger an Freidenkern sichtbar. Der Deutsche Freidenker-Bund setzt auf die drei unteren, kleineren Blumenblätter die Buchstaben D F B. Wir sahen auch „Taschenuhren des Freien Gedankens“ zum Kauf angeboten. Auf dem Uhrdeckel wirft der Freie Gedanke in weiblicher Gestalt Lichtstrahlen auf die Schwarzen. Mit dem Fuße tritt er auf die päpstliche Tiara, und vor ihm zerbricht ein Kämpe des Freien Gedankens einen Bischofsstab. Als Umschrift dient eine Blasphemie, wonach aus dem Tode aller Götter das Leben aller Menschen käme. Das alles en imitation vieil argent für dreizehn und einen halben Franken.

(Fortsetzung folgt.)

Otto Zimmermann S. J.

Professor Branca über den fossilen Menschen.

(Schluß.)

IV. Branca über Kirche und Entwicklungslehre.

Ein offenes Bekenntnis der Wahrheit — so sagt Branca im Beginne des letzten Kapitels (S. 84), das er mit „Schlußbetrachtungen" überschrieben hat — kann niemals der Wissenschaft Schaden bringen, sondern nur einer Partei. Darin hat er recht. Auch kann man ihm beipflichten, wenn er weiterhin meint: „Fanatiker sind unter allen Umständen geistig farbenblind"[1]; denn sie vermögen nur noch die Farbe ihrer eigenen Partei zu sehen. Er beklagt sich dann über die „Fanatiker der Kirche und der Monisten", die ihn wegen seines wahrheitsgetreuen Zeugnisses über den fossilen Menschen heftig angegriffen hätten. Was er über die Fanatiker der Monisten sagt, werden wir bei seiner Stellung zum Monismus zu erwähnen haben. Über die „Fanatiker der Kirche" scheint er aber nicht richtig orientiert zu sein. Er meint, er sei „überaus widerspruchsvoll von kirchlich-dogmatisch Gesinnten kritisiert worden". Die einen seien sehr mit ihm zufrieden gewesen und hätten ihn „infolge der mißverständlichen Worte P. Wasmanns fälschlicherweise als einen Zeugen für die Schaffung des Menschen aus dem Nichts" zitiert. Die andern aber hätten ihn als „einen von Gott verlassenen Gelehrten, der verbrecherische Torheit vorgetragen habe", verdammt. Die erste dieser beiden Behauptungen ist dahin richtig zu stellen, daß man Brancas offenherziges Zeugnis für das Fehlen der Beweise der Tierabstammung des Menschen anerkennend zitiert hat (vgl. oben III. „Branca contra Wasmann")[2]. Die zweite Behauptung kann sich aber nur auf die von Branca empfohlenen Bastardierungsversuche zwischen Mensch und Affe beziehen, die offenbar gar nicht zu seinen wissenschaftlichen Ergebnissen gehören und mit denselben nicht verwechselt werden dürfen. Hieraus erklären sich die scheinbaren Widersprüche, die Branca erwähnt, zur Genüge.

---

[1] Auch hier wie bei den übrigen Zitaten aus Branca ist der Sperrdruck wie im Original.

[2] Seither ist der Artikel Teichmanns aus der „Frankfurter Zeitung" (vom 8. Dezember 1910) „Branca contra Wasmann" in dem Münchener „Freidenker" (1911, Nr 2) einfachhin abgedruckt worden. Schöner wäre es gewesen, wenn der im Abdrucken so geübte „Freidenker" Wasmanns „Erklärung" gegen Teichmann, die in derselben Zeitung vom 14. Dezember erschien, ebenfalls abgedruckt hätte.

Von besonderem Interesse sind Brancas Ausführungen über „Kirche und Entwicklungslehre“, die er seinen Schlußbetrachtungen (S. 87 ff) einverleibt hat. Von seinen wissenschaftlichen Forschungsergebnissen müssen wir dieselben sorgfältig unterscheiden. Denn um das Verhältnis zwischen Kirche und Entwicklungslehre richtig würdigen zu können, muß man auch Theolog sein, nicht bloß Naturforscher. Branca hat sich also hier auf ein Gebiet begeben, auf welchem er als Paläontolog und Zoolog nicht mehr ganz kompetent ist. Wer jenes Verhältnis nur vom einseitig zoologischen Standpunkte beurteilen wollte, der würde sich mit Recht den Vorwurf der „geistigen Farbenblindheit“ zuziehen, welchen Branca gegen alle „Fanatiker“ erhebt, weil sie nur „die Farbe ihrer Partei“ sehen. Wie verhält es sich hierin mit Branca?

In Bezug auf P. Wasmanns Buch „Die moderne Biologie und die Entwicklungstheorie“ sagt er (S. 88) unter anderem: „Den Menschen jedoch läßt bekanntlich auch Wasmann eine Ausnahmestellung einnehmen; er stellt also in dieser Beziehung das Dogma der Kirche über die logische Konsequenz, zu welcher die Naturwissenschaft den Forscher führt. Eine wissenschaftliche Arbeit kann aber nur aus einem Geiste geboren werden; entweder aus dem der Zoologie oder aus dem der bisherigen kirchlichen Dogmatik. Eine Vereinigung beider in der Weise, daß die zoologische Forschung bzw. die Konsequenz aus der Forschung sich unter das kirchliche Dogma beugen muß, ergibt für den zoologisch Denkenden einen geistigen Bastard, der nicht lebensfähig ist, daher zu einem wissenschaftlichen Mißerfolg führen muß.“

Hier behauptet also Branca unumwunden, daß man die Frage nach der Herkunft des Menschen entweder nur vom zoologischen oder nur vom theologischen Standpunkte aus beurteilen dürfe. Wer beide Standpunkte zu berücksichtigen und jedem derselben gerecht zu werden versuche, der könne nur einen „geistigen Bastard“ zur Welt bringen. — Dieses Urteil Brancas leidet offenbar an „geistiger Farbenblindheit“. Entweder hält er die zoologische Betrachtungsweise des Menschen für allein berechtigt und will keine höhere neben ihr gelten lassen — und dann sieht er eben in dieser Frage „nur die Farbe der einen Partei“ und wäre somit nach seinen eigenen oben erwähnten Prinzipien als „Fanatiker der Zoologie“ zu bezeichnen; oder er hält neben der zoologischen Betrachtungsweise noch eine höhere für berechtigt — und dann muß er notwendig zugeben, daß beide Betrachtungsweisen, die niedere und die höhere, vereinigt werden müssen, wenn man den Menschen wahrheitsgemäß beurteilen will. Und er muß dann ferner auch zugeben, daß bei dieser Vereinigung beider Betrachtungsweisen, die einander in Wirklichkeit nicht widersprechen, sondern sich nur gegenseitig ergänzen können, die niedere Betrachtungsweise der höheren sich unterzuordnen hat. Das allein ist der richtige, von „geistiger Farben-

blindheit" freie Standpunkt in der vorliegenden Frage, und diesen Standpunkt hat P. Wasmann vertreten und wird es auch fernerhin tun.

Branca hat offenbar die von Wasmann in jenem Buche entwickelte Ansicht über die Herkunft des Menschen sich nicht genau angesehen, bevor er über dieselbe urteilte. Dies geht klar aus dem folgenden Zitate Brancas hervor (S. 88):

„Wasmann sagt: ‚Der ganze hypothetische Stammbaum des Menschen weist keine einzige fossile Gattung auf. Wenn der Mensch wirklich aus einer gemeinsamen Stammform mit den Affen entsprungen wäre, dann müßte sich eine solche finden lassen'; aber das ist doch ein unrichtige Vorstellungen erweckender Schluß."

Dieser Schluß erweckt in der Tat die unrichtige Vorstellung, als ob P. Wasmann behauptet habe, eine gemeinsame Stammform von Mensch und Menschenaffe könne aus den hier angegebenen Gründen niemals existiert haben. Aber das hat P. Wasmann nirgendwo gesagt, sondern es wird ihm irrtümlicherweise von Branca hier zugeschrieben, weil das erwähnte Zitat nicht bloß ungenau, sondern auch irreführend ist. P. Wasmann darf daher wohl um Berichtigung derselben in einer künftigen Auflage der Brancaschen Schrift ersuchen.

Wenn man ein Zitat aus einem Buche mit den Worten beginnt: Der Verfasser sagt, und dann Anführungszeichen setzt, so muß man annehmen, daß es um ein wörtliches, genaues Zitat sich handle. Die Seite desselben führt Branca überhaupt nicht an. Es bezieht sich auf eine Seite 296 der zweiten bzw. Seite 473 der dritten Auflage befindliche Stelle von „Biologie und Entwicklungstheorie". Daselbst ist die Rede von jener Hypothese, welche Mensch und Affe nicht unmittelbar stammverwandt sein läßt, sondern beide von einer weiter zurückliegenden gemeinsamen Stammform ableitet. Wasmann gibt daselbst dieser zweiten Hypothese den Vorzug vor der ersteren, schließt sich aber auch ihr trotzdem nicht an, weil auch gegen sie „wichtige Bedenken" sprechen. Als eines dieser Bedenken führt er die auch von Branca zugegebene Tatsache an: „Der ganze hypothetische Stammbaum des Menschen [1] weist keine einzige fossile Gattung, keine einzige fossile Art [2] auf." Dann fährt er unmittelbar fort:

„Wie sonderbar! Wenn der Mensch wirklich aus einer gemeinsamen prähistorischen Stammform mit den heutigen Affen entsprungen wäre, dann müßte sich doch auch jener Ast des Stammbaums paläontologisch nachweisen lassen, der zum Menschen geführt hat, nicht bloß derjenige, der zu den Affen der Gegenwart geführt hat! Diese ernste wissenschaftliche Wahrheit möchte ich allen denjenigen zur reiflichen Überlegung empfehlen, welche die tierische Abstammung des Menschen für tatsächlich bewiesen halten oder doch hoffen, sie werde bereits morgen oder übermorgen tatsächlich bewiesen sein; als kritischer Naturforscher muß ich die Befürchtung aussprechen, daß diese Theoretiker sich allzu rosigen Hoffnungen hingeben."

Aus diesem Zitate geht folgendes klar hervor: Von den zwei Sätzen, welche Branca (S. 88) dem P. Wasmann zuschreibt, findet sich tatsächlich nur der

---

[1] den er nach dieser Hypothese haben müßte.

[2] die nämlich vom Homo sapiens verschieden wäre.

erste dort vor, der zweite aber weder dem Wortlaute noch dem Sinne nach. Es handelt sich hier also um ein Versehen von seiten Brancas, da er selbstverständlich in gutem Glauben zitiert hat[1]. Was Wasmann daselbst wirklich zum Ausdruck gebracht hat, ist, daß noch nicht einmal ein einziges Glied der hypothetischen Ahnenkette des Menschen entdeckt sei; das schien ihm „höchst sonderbar", nicht aber, daß man bisher die gemeinsame Stammform von Mensch und Affe noch nicht gefunden habe, wie Branca ihm zuschreibt. Ferner hat Wasmann ebenda aus jenem tatsächlich schwerwiegenden Bedenken nicht etwa den Schluß gezogen, daß die betreffende Hypothese falsch sei, sondern bloß, daß sie an einer großen tatsächlichen Unwahrscheinlichkeit leide, die wohl nicht so bald behoben werden dürfte. Sein Schluß ist also ein ganz anderer, als der von Branca ihm zugeschriebene. Das Bedenken, welches Wasmann hier gegen die gemeinschaftliche Abstammung von Mensch und Affe aus einer geologisch weit entfernten Stammform geltend gemacht hat, ist von ähnlicher Art wie jenes, welches Branca selber (S. 79 u. 80 seiner Schrift) gegen die nämliche Hypothese geäußert hat, wo er auf den „Widerspruch" aufmerksam macht, der „tatsächlich" zwischen jener Hypothese und den Friedenthalschen Blutuntersuchungen bestehe. Branca hat also kein Recht, auf Grund seines irrtümlichen Zitates dem P. Wasmann eine unwissenschaftliche Beweismethode vorzuwerfen, zumal derselbe tatsächlich aus sämtlichen Erörterungen in dem betreffenden Kapitel seines Buches (3. Aufl., 1906, 485) nur den Schluß gezogen hat:

„Die Naturwissenschaft weiß uns über die tierische Abstammung des Menschen gar nichts Bestimmtes, Zuverlässiges zu berichten; sie vermag uns nur eine Menge verschiedener, untereinander widersprechender ‚Meinungen' zu bieten, denen schließlich nur noch der eine Gedanke gemeinsam ist: der Mensch muß ‚auf natürlichem Wege' entstanden sein; also müssen wir an seiner tierischen Abstammung festhalten, obwohl wir über das ‚wie' dieses hypothetischen Vorganges **eigentlich gar nichts Bestimmtes wissen!**"

P. Wasmann darf wohl Herrn Professor Branca bitten, diese Worte von ihm zu zitieren, wenn er wiederum Gelegenheit nimmt, dessen Ansicht über die morphologische Abstammung des Menschen zu erwähnen.

Brancas Ansicht über die Abstammung des Menschen weicht allerdings in drei Punkten ganz wesentlich ab von jener Wasmanns. Erstens, Branca will in dieser Frage nur die zoologische Betrachtungsweise des Menschen gelten lassen; Wasmann dagegen wahrt auch der höheren

---

[1] Anders liegt die Sache bei R. Francé, welcher 1904 ein falsches Zitat aus Wasmann brachte, um denselben zu einem Anhänger der „Konstanztheorie" zu machen, und dann 1907, als er auf seinen Irrtum aufmerksam gemacht worden war, jenes Zitat einfachhin nochmals reproduzierte. Da hört die bona fides auf.

Betrachtungsweise ihr Recht. Zweitens, Branca nimmt die Entwicklung des menschlichen Geistes aus dem Tierreich als selbstverständlich an; Wasmann dagegen sprach sich entschieden gegen die Möglichkeit einer natürlichen Entwicklung der Tierseele zur Menschenseele aus, und zwar auch aus Gründen der Psychologie, ganz abgesehen von aller Theologie. Drittens. Wasmann verlangt, daß die körperliche Abstammung des Menschen vom Tierreich erst auf Grund der zoologischen Tatsachen bewiesen werde, bevor man ihre Annahme im Namen der Zoologie fordere; Branca dagegen will jene Abstammung auch ohne diese tatsächlichen Beweise als sicher annehmen, weil er sie a priori für ein Postulat des zoologischen Denkens hält. Er spricht diese Ansicht an den verschiedensten Stellen seiner Schrift immer wieder mit großem Nachdruck aus. Aber ist sie auch wirklich wissenschaftlich gerechtfertigt?

Was muß ein Naturforscher als solcher, d. h. auf Grund des naturwissenschaftlich folgerichtigen Denkens, annehmen? Offenbar nur das, was naturwissenschaftlich bewiesen ist, und soweit es bewiesen ist. Einen andern naturwissenschaftlichen Denkzwang gibt es nicht. Branca selber betont wiederholt die „Voraussetzungslosigkeit" der Wissenschaft (besonders S. 100). Diese Voraussetzungslosigkeit verlangt aber vor allem, daß man auf naturwissenschaftlichem Gebiete nicht etwas Unbewiesenes als sicher annehme. Branca hat sich auch noch 1910 gegen die Existenz paläontologischer Beweise für die tierische Abstammung des Menschen ausgesprochen und überdies auf einen tatsächlichen Widerspruch aufmerksam gemacht, der sich aus unserer „spekulativen Vorstellung" von den nächsten tierischen Ahnen des Menschen ergibt (S. 79 u. 80). Trotzdem nimmt er die tierische Abstammung des Menschen als sicher an. Ist das wirklich „voraussetzungslos"?

Wenn der Mensch ein bloßes Tier wäre, so könnte man vom zoologischen Standpunkte aus wohl sagen: also müssen für ihn auch dieselben Entwicklungsgesetze gelten wie für die Tierwelt. Aber auch dieses Argument könnte nur für die leibliche Seite des Menschen gelten. Tatsächlich nimmt der Mensch als vernunftbegabtes Wesen eine Ausnahmestellung ein gegenüber der Tierwelt und ist eben hierdurch schon der unbeschränkten Kompetenz der Zoologie entzogen. Ihn trotzdem rein zoologisch beurteilen zu wollen, wäre daher ein Zeichen „geistiger Farbenblindheit". Übrigens hat Branca selber — zu seiner Ehre sei es gesagt — am Schlusse seiner Schrift, bei seiner Stellungnahme zu dem „grunzenden Behagen", mit welchem Haeckels „Welträtsel" aufgenommen worden, über die rein zoologische Betrachtungsweise des Menschen sich dennoch erhoben.

Branca erkennt an (S. 89), daß die katholische Kirche der Zoologie schon weit entgegengekommen sei. Aber er meint, sie hätte noch weiter

entgegenkommen sollen und sich bezüglich des Menschen nicht in diesen „Außenwerken" verschanzen, sondern ihre Verteidigung auf das „Hauptwerk" beschränken sollen, nämlich auf die erstmalige Entstehung des Lebens.

Was für die katholische Kirche Außenwerke und was Hauptwerke sind, kann Herr Professor Branca als Zoolog kaum entscheiden wollen. Für die Kirche gilt die Geistigkeit der Menschenseele und ihre wesentliche Verschiedenheit von der Tierseele eher für wichtiger als die wesentliche Verschiedenheit des belebten vom unbelebten Stoffe. Wenn die Naturwissenschaft einmal wirklich — was wir allerdings nicht glauben — die Hypothese der „Urzeugung" bestätigen sollte, so wäre damit noch kein Hauptbollwerk der Kirche gefallen; denn *wenn* die Materie die Fähigkeit besitzen sollte, aus sich selber das Leben hervorzubringen, so müßte sie diese Fähigkeit doch vom Schöpfer, dem geistigen Urheber aller Naturgesetze, erhalten haben. Es ist überhaupt eine irrtümliche Vorstellung, als ob die Kirche, die übernatürliche Heilsanstalt für die Menschheit, durch die Fortschritte der Naturwissenschaften in ihrer Existenz bedroht werden könnte; denn die natürliche Wahrheit kann der übernatürlichen niemals widersprechen.

Branca glaubt sogar einen theologischen Grund dafür angeben zu können, weshalb die katholische Kirche ruhig die Entwicklung des menschlichen Geisteslebens aus dem Tierreich zugeben dürfe (S. 89): „*Die Kirche hat ja doch fast 2000 Jahre früher als die Zoologie* schon eine Entwicklungslehre, *nämlich einen zweiten Teil derselben, aufgestellt*: die Entwicklung der sündigen Menschenseele bis zur strahlenden Klarheit der Gottähnlichkeit; da wäre es nur konsequent, wenn sie auch einen ersten Teil der Entwicklung, von der Tierseele bis zur Menschenseele, zugäbe. Das eine wie das andere ist eine Entwicklungslehre." Er bemerkt ferner (S. 90): „Derjenige muß sich eine recht wenig erhabene Vorstellung von der Gottheit machen, welcher denkt, der Weg von einer Menschenseele bis zur Gottähnlichkeit sei weniger weit und schwierig als jener. Warum also nicht auch jenen Weg gelten lassen?"

Hier hat Branca einen schönen Gedanken ausgesprochen, der bei einem modernen Zoologen um so mehr überraschen muß. In der Tat, die Entwicklung der sündigen Menschenseele zur Gottähnlichkeit ist unendlich höher und erhabener, als die Entwicklung einer Tierseele zur Menschenseele es wäre. Aber Branca hat übersehen, daß die erstgenannte Entwicklung keine *natürliche*, sondern eine *übernatürliche* Entwicklung ist, welche auf einer besondern Wirkung der göttlichen Allmacht beruht; sie ist *ein Wunder der Gnade*! Aus sich allein wäre die sündige Menschenseele nie und nimmer dazu im stande. Die Entwicklung der Tierseele zur Menschenseele im Sinne der Deszendenztheorie ist dagegen eine *rein natürliche Entwicklung*, nicht ein Wunderwerk der göttlichen Allmacht. Die von Branca hier angezogene Parallele besitzt somit nicht die mindeste Beweiskraft für das, was sie hier beweisen sollte, nämlich dafür, daß man auch die natürliche Entwicklung der Tierseele zur Menschenseele vom kirchlichen Standpunkte aus ruhig annehmen könne, zumal sie psychologisch unhaltbar ist.

Brancas Ratschläge, die er hier der Kirche für ihr Verhalten gegenüber der Entwicklungstheorie gibt, sind zwar wohlgemeint und enthalten auch manchen schönen Gedanken, der dem Verfasser Ehre macht. Das ist aber auch alles.

V. Branca gegen den Monismus und für den Theismus.

Brancas „Schlußbetrachtungen" führen uns immer näher zu der von ihm vertretenen Weltanschauung. Wir wollen ihm auch hier folgen, wenngleich es nicht möglich ist, auf alle Einzelheiten einzugehen.

Branca erklärt sich (S. 85 ff) in entschiedener Weise gegen die von den „monistischen Fanatikern" in der Wissenschaft ausgeübte Tyrannei, welche die Freiheit der wissenschaftlichen Meinungsäußerung aufhebe. Er selbst ist wegen seiner Unterschrift zu der Gegenerklärung des Keplerbundes gegen die Erklärung der 46 Zoologen in der Sache Braß-Haeckel wiederholt heftig angegriffen worden und schließt daraus: „Die Fanatiker unter den Monisten gehen angreifend und schmähend gegen jeden vor, der es wagt, seiner Überzeugung öffentlichen Ausdruck zu geben, wenn diese ihnen unbequem ist" (S. 86). Er selbst brauche sich darum wegen seiner gesicherten, unabhängigen Stellung weniger zu kümmern; aber es sei bedauernswert, daß jüngere, unbemittelte Gelehrte, die sich erst eine Stellung erringen müssen, durch dieses Vorgehen davon abgeschreckt würden, „gegenüber dem von Fanatikern des Monismus festgesetzten Dogma abzuweichen".

Ebenso scharf erklärt er sich auch gegen Haeckels bekannte Urteile über Andersgläubige in dessen „Welträtseln". Dieselben seien nichts anderes als „eine warnend erhobene Zuchtrute", die jedem begreiflich machen solle, daß ihm, wenn er von Haeckels Meinung abzuweichen wage, „Fachkundigkeit und Ehrlichkeit" abgesprochen werden müsse. Er vergleicht dann dieses fanatische Vorgehen mit „dem Bannfluche, den die Kirche gegen die Ketzer schleudert" und sagt: „Das ist also die ‚Freiheit der Wissenschaft', wie die Fanatiker des Monismus sie meinen." Es sei notwendig, „dies öffentlich auszusprechen und Verwahrung einzulegen gegen solches Verfahren".

Das sind jedenfalls beherzigenswerte Worte, zumal aus dem Munde eines Kgl. Preußischen Geheimrats, ordentlichen Professors an der Universität Berlin und Direktors des geologisch-paläontologischen Instituts daselbst. Eines weiteren Kommentars bedürfen sie nicht.

Es sei übrigens daran erinnert, daß auch einer der Berliner Opponenten P. Wasmanns von 1907 [1], der Zoolog Professor Friedrich Dahl, nachträglich in einer schriftlichen Fortsetzung jener Diskussion [2] sich in ähnlicher, wenngleich

---

[1] Der Kampf um das Entwicklungsproblem in Berlin, Freiburg 1907.

[2] In der Naturwissenschaftlichen Wochenschrift 1907, Nr 40, S. 638.

nicht so scharfer Weise geäußert hat über die Gefährdung der Freiheit der Wissenschaft durch den Monismus, indem er sagte:

„Ja, wo ist denn diese Freiheit der Wissenschaft? — Man wird mir antworten, daß in unserem Staate die Wissenschaft und ihre Lehre frei sei. — Freilich steht das auf dem Papier. Aber diejenigen, welche über die Innehaltung des Satzes zu wachen haben, sind auch Menschen. Die erste beratende Stimme bei Anstellungen auf zoologischem Gebiete haben heute z. B. Anhänger des monistischen Glaubens. Was liegt näher, als daß diese nur Forscher vorschlagen, welche nicht Gegner des monistischen Glaubens sind. Es liegt mir ganz unendlich fern, hier eine mala fides anzunehmen. Jene Berater glauben eben, daß nur ihr Glaube die Wissenschaft fördern könne. Nun frage ich nochmals: Wo ist die Freiheit der Wissenschaft."

Branca protestiert nicht bloß gegen das tyrannische Vorgehen der „Fanatiker des Monismus", sondern er ist selber nicht Monist. Dies erhellt schon aus der Kritik, die er an mehreren Grundsteinen des monistischen Lehrgebäudes übt, namentlich an der Lehre von der Urzeugung. Unter der Überschrift „Urzeugung bis jetzt ein Wunder" spricht er fast noch entschiedener als Reinke gegen diese Hypothese sich aus (S. 90—98).

„Wer die Urzeugung auf der Erde annimmt, glaubt damit, daß zwei sich diametral entgegenstehende Naturgesetze Gültigkeit haben[1]. Das erste lautet: Leben kann immer nur durch Leben entstehen. Das zweite lautet: Leben entsteht aber auch, oder ist wenigstens früher entstanden, aus Nicht-Leben" (S. 91). Gegen den zweiten dieser Sätze wendet er sich sodann in längeren Ausführungen und gebraucht dabei gegen die monistische Annahme, die Materie habe früher die Kraft besessen, von selber Leben zu erzeugen, die scharfen Worte (S. 92): „Dieses Einschlafen eines bisher herrschenden Naturgesetzes[1] wäre meiner Ansicht nach das Wunderbarste, das die Erde erlebt hat." Und weiterhin: „Die Naturwissenschaft nimmt, um die erstmalige Entstehung von Leben auf der Erde zu erklären, ein Wunder an." Ebenso verhält es sich mit dem monistischen Ursprung des psychischen Lebens (S. 93): „Und da sollen nun eines Tages etwa kohlensaures Wasser und Ammoniak, bzw. die darin enthaltenen Elemente, in irgend einer andern Form oder Verbindung sich vereinigt und Leben und Anfänge des Verstandes und der Seelentätigkeit erzeugt haben? Die Zumutung an die Leichtgläubigkeit ist doch wahrlich eine starke; ein noch ärgeres Märchen konnte man gar nicht erfinden. Wahrlich, wenn es die Kirche gewesen wäre, die uns zumuten würde, solches zu glauben, alle Naturforscher würden sich entsetzt von

[1] Im Original sogar fett gedruckt.

dieser Zumutung abwenden. Man sieht, das ist eine Frage, in welcher der Monismus selbst nicht ein noch aus weiß."

„Jeder, der Urzeugung annimmt, muß sich klar machen, daß er, soweit heutige Naturerkenntnis reicht, ein Wunder annimmt. Und der ganze Unterschied ist dann nur der, daß man diesen angenommenen, entgegen dem Naturgesetz sich vollziehenden Vorgang, d. h. dieses Wunder, hier durch eine absolut leblose, geistlose Materie hervorgerufen werden läßt, während man dort ein geistiges Wesen, Gott, als Urheber des Wunders hinstellt."

Er untersucht dann, wie man sich von dieser „durchaus unnaturwissenschaftlichen Hypothese" der Urzeugung befreien könne (S. 94 ff) und kommt dabei auf die Ewigkeit des Lebens und der Welt zu sprechen. Wenn die Welt ewig sei, so könne allerdings das Leben von einem Gestirne auf das andere übertragen worden sein [1]. Aber auch gegen diese Annahme „ergibt sich ein schweres Hindernis" (S. 96), weil sie ein „unendlich oft" wiederholtes Aufeinanderstürzen von Himmelskörpern voraussetzt, obwohl dieselben „durch Ausstrahlung in das eisige Weltall unablässig ihre Wärme rettungslos verlieren! Man sieht, Haeckels Ansicht führt zu einer Ungeheuerlichkeit" (S. 97).

„Es ergibt sich mithin: Soweit unsere heutige physikalische Erkenntnis reicht, ist eine solche ewige Wiederkehr von Zusammenstößen und von daraus entstehenden, immer wieder neuen Entwicklungsprozessen der Gestirne eine Unmöglichkeit. Damit zerfließt aber der versuchte Beweis für die Annahme, die Welt bestehe mit ihrem Entwicklungsprozesse von Ewigkeit her, in nichts."

„Auf der andern Seite können wir als Naturforscher ebensowenig das Wunder uns vorstellen, fassen und glauben, daß die Welt eines Tages aus dem Nichts entstanden oder geschaffen sei. Somit ergibt sich als einzige, der Wissenschaft würdige, weil wahre Erklärung die: Wir wissen nichts darüber und können nach dem heutigen Stande unserer Erkenntnis nichts darüber wissen, daß die Erde und die Welt von Ewigkeit her sind. Wir können es nur glauben."

Sollte das denn wirklich die einzige, der Wissenschaft würdige, weil „wahre" Erklärung sein? Oder folgt nicht vielmehr aus Brancas eigener Beweisführung ein anderes Resultat, das zwar nicht mehr der Natur-

[1] Gegen diese Möglichkeit sprechen übrigens die Branca unbekannten neuen Untersuchungen über die abiotische (lebentötende) Wirkung der ultravioletten Strahlen des Sonnenlichts. Vgl. P. Bequerel, Die abiotische Wirkung des Ultravioletts und die Hypothese vom kosmischen Ursprung des Lebens (Comptes rendus CLI [1910] 86—88).

wissenschaft, wohl aber der Naturphilosophie angehört, und folgendermaßen lautet:

Nach den uns bekannten Naturgesetzen — und andere, ihnen widersprechende dürfen wir unsern Erwägungen überhaupt nicht zugrunde legen, wie Branca bezüglich der Urzeugungsfrage selber gezeigt hat — schließt die Annahme einer Ewigkeit der Welt eine Unmöglichkeit in sich. Also muß sie zeitlich entstanden sein; und da sie sich nicht selber hervorbringen konnte, weil sie vorher noch nicht da war, so muß ein anderer sie hervorgebracht haben, der von Ewigkeit da war: also muß es ein höchstes geistiges Wesen, einen „Gott" geben, der die Welt durch seine Allmacht geschaffen hat!

Wir gelangen also zur Annahme einer Schöpfung der Welt auf dem Wege der Schlußfolgerung. Dafür genügt es, daß der Begriff der Schöpfung keinen Widerspruch in sich schließt, während die Annahme einer Ewigkeit der Welt widerspruchsvoll ist. Sinnlich „vorstellen" können wir uns den Begriff der Schöpfung allerdings nicht, ebensowenig wie den Begriff des Geistes, den auch Branca, wie wir noch sehen werden, annimmt. Es genügt, daß wir die Notwendigkeit einer Schöpfung mit unserem Verstande „fassen" können, wenn wir ihn auch nicht vollständig zu „erfassen" vermögen, was überhaupt kein irdischer Verstand vermag. Zu „glauben" brauchen wir — als Naturforscher — an die Schöpfung auch nicht, da die Naturforschung als solche nicht mit dem ersten Anfange der Dinge sich befaßt, sondern nur die Naturphilosophie. Als naturphilosophisch richtig denkende Menschen aber können wir die Notwendigkeit der Schöpfung schon mittels unseres natürlichen Verstandes erkennen, und auf dieser Erkenntnis beruht erst die Grundlage des übernatürlichen Glaubens: als Christen „glauben" wir auch an die Schöpfung durch Gott, weil sie überdies eine Offenbarungslehre ist.

Branca gebraucht allerdings die Worte „glauben", „Wunder" und „Dogma" häufig, aber in einem unklaren Sinne, und darauf dürfte es großenteils beruhen, daß er nicht zu klareren Ergebnissen in Bezug auf die Weltanschauung gekommen ist. Wir müssen deshalb auf jene drei Begriffe hier etwas eingehen.

„Glauben" bedeutet im philosophischen und theologischen Sinne des Wortes ein festes Fürwahrhalten auf Grund eines Zeugnisses, sei es nun dasjenige einer menschlichen oder einer göttlichen Autorität. So glaubt der Historiker an die Existenz Cäsars, so der Zoolog an das lebende Vorkommen der Sauriergattung Hatteria bei Neuseeland; so glaubt endlich der Christ an jene übernatürlichen Wahrheiten, welche ihm durch die Kirche als von Gott geoffenbart verbürgt werden. Bei Branca dagegen bedeutet „glauben" nichts weiter als ein unsicheres „meinen", das eine rein subjektive Gefühlsüberzeugung ohne objektive Begründung in sich schließt. „Wunder" bedeutet in der christlichen Philosophie und Theologie

eine „Ausnahme von einem Naturgesetze“, welche Gott als Urheber der Natur zu einem höheren Zwecke der übernatürlichen Ordnung bewirkt. Die Schöpfung der Welt und des Lebens ist daher kein Wunder, weil durch sie die Naturgesetze erst ins Dasein traten, nicht aber Ausnahmen von schon bestehenden Naturgesetzen bewirkt wurden. Es ist somit irrtümlich, wenn Branca die Schöpfung ein „Wunder“ nennt; denn er meint darunter offenbar nur einen für uns als Naturforscher unbegreiflichen Vorgang. Ferner hat sich allerdings die Naturwissenschaft nicht mit Wundern zu befassen, wohl aber die Naturphilosophie, indem sie uns sagt, daß Gott als Urheber der Naturgesetze den vernünftigen Geschöpfen auch Gesetze einer höheren, übernatürlichen Ordnung geben konnte, zu deren Gunsten er auch einmal eine Ausnahme von einem Naturgesetze wollen und bewirken kann. „Dogma“ endlich bedeutet in der Theologie eine Heilswahrheit (Glaubenslehre), welche von der höchsten kirchlichen Lehrautorität allen Christen zu glauben vorgestellt wird. Bei Branca dagegen bedeutet „Dogma“ jeden Satz irgend eines philosophischen Systems, für welchen von den Anhängern desselben irgendwelche — wenn auch noch so unberechtigte — Zustimmung verlangt wird. In diesem weiteren Sinne spricht er (S. 100 u. 109) von Dogmen und „Lehrmeinungen“, gegen welche er sich auf die „Voraussetzungslosigkeit“ [1] der Wissenschaft beruft. Eine absolute Voraussetzungslosigkeit ist überhaupt unmöglich, da auch jede Wissenschaft von bestimmten Voraussetzungen ausgeht. Um so mehr gilt das von der Weltanschauung; es kann sich bei ihr also nur darum handeln, ob ihre Voraussetzungen richtig sind, ob sie daher vernunftgemäß begründet ist.

Welches ist also Brancas eigene Weltanschauung? Und wie steht es mit den Voraussetzungen, die ihre Begründung bilden?

Was er (S. 98 ff) über die polyphyletische Herkunft der irdischen Lebewelt sagt, ist insofern zutreffend, als die Annahme einer vielstammigen Entwicklung der Organismen den naturwissenschaftlichen Tatsachen weit besser entspricht als das „monophyletische Dogma“ des Monismus. Über den ersten Ursprung der verschiedenen Stammesreihen vermag uns die Naturwissenschaft allerdings gar nichts zu sagen, und in diesem Sinne bezeichnet er denselben als ein „Wunder“, das man nur „glauben“ könne. Das führt ihn dann dazu, sich gleich E. Du Bois-Reymond und Ch. Darwin für den Agnostizismus auszusprechen, indem er mit letzterem (S. 100) sagt: „Das Geheimnis des Anfangs aller Dinge ist für uns unlösbar; und ich für meinen Teil muß mich bescheiden, ein Agnostiker zu bleiben.“

Aber ist denn Branca in seinen weiteren Ausführungen wirklich Agnostiker geblieben? Hat er sich nicht für den Theismus erklärt?

---

[1] Über den wahren und den falschen Sinn dieses Wortes vgl. J. Donat S. J., Die Freiheit der Wissenschaft. Ein Gang durch das moderne Geistesleben, Innsbruck 1910, 141 ff.

„Der Glaube an ein Geistiges in der Welt, an einen Gott.“ So lautet die Überschrift des letzten Abschnittes (S. 101—109) seiner „Schlußbetrachtungen“. Hier wendet er sich gegen Ladenburg und Haeckel, welche behauptet hatten, Gott sei durch die Wissenschaft nun endgültig beseitigt und überflüssig gemacht worden. Hier spricht sich Branca für den Theismus gegenüber dem Atheismus und speziell gegenüber dem Haeckelschen Monismus aus. Er nennt seine Überzeugung in dieser Sache allerdings nur einen „Glauben“ und behauptet, ein „Wissen“ besitze auf diesem Gebiete niemand; aber er sucht trotzdem Vernunftgründe für die Existenz eines Geistigen in der Welt anzuführen, z. B. Seite 108: „Eine Vorstellung von der Welt ohne einen geistigen Inhalt derselben, nur als einer absolut geistlosen Materie — das erscheint mir doch, man gestatte den Ausdruck, als eine zu dumme Sache. Diese ganze Welt, ohne einen geistigen Inhalt derselben, wäre ein sinnloses, zweckloses, törichtes, unverständliches Ding. Eine annehmbare, begreifliche, vernünftige Form gewinnt die Welt erst dann, wenn man auch ein Geistiges in derselben annimmt. Und darum glaube ich an ein Geistiges in der Welt.“

Die Anschauungen über den Theismus, die er vertritt, sind allerdings sehr unklare und widerspruchsvolle, wenn er sagt (S. 104):

„Ich glaube an einen geistigen Inhalt der Welt, also an ein Göttliches in derselben, das sich aber nicht erfassen, nicht begreifen läßt, das man wohl mit Dogmen umspinnen kann, ohne es jedoch deswegen besser zu verstehen. Wenn auch die Welt unendlich und von Ewigkeit ist, wenn auch das Leben von Ewigkeit her besteht oder aber von selbst auf der Erde entstanden ist — darin könnte wohl ein Widerspruch gegen einige Dogmen liegen, nie und nimmer aber kann das jenen meinen Glauben stören.“

Daß Gott als unendlich vollkommenes geistiges Wesen von keinem geschöpflichen Verstande völlig begriffen werden kann, war für jeden christlichen Philosophen und Theologen von jeher selbstverständlich; aber ebenso sicher ist auch, daß wir Gottes Dasein als eines von der Welt verschiedenen, geistigen Urhebers derselben durch die natürliche Vernunft erkennen können; denn sonst wäre unser Glaube ein unvernünftiger. Und was die christlichen Dogmen angeht, welche unsere natürliche Gotteserkenntnis durch die übernatürliche Offenbarung in unendlich erhabener Weise vervollständigen und verklären, so hätte Branca wohl gut daran getan, sie erst zu studieren, bevor er ein Urteil über dieselben abgab.

In welch unhaltbare Lage Branca hier mit seinem „dogmenlosen Theismus“ gerät, erhellt wohl am besten, wenn wir einen Anhänger des Haeckelschen Monismus ihm folgendermaßen entgegnen lassen:

„Wenn Sie nur ‚das Geistige in der Welt‘ als ‚Gott‘ bezeichnen, dann sind wir gerade so gut ‚Theisten‘ und ebensowenig ‚Atheisten‘ wie Sie! Denn auch wir nehmen einen geistigen Inhalt der Welt an, nur halten wir ihn nicht für substantiell verschieden von der Welt, sondern für reell identisch mit ihr. Und wenn Sie gleich uns die Ewigkeit dieser Welt annehmen, dann brauchen wir keine Erschaffung der Welt durch Gott; dann ist aber Ihr ‚Gott‘ in Wirk-

lichkeit vollkommen überflüssig; er ist nur ein schönes Wort, das Sie bloß beibehalten, wie auch wir es hier und da tun, um bei den dummen Massen nicht als ‚Atheisten‘ zu gelten!“

Diese Kritik wäre nicht unberechtigt. Denn nicht darauf kommt es beim Theismus an, ob man „einen geistigen Inhalt“ der Welt annimmt und diesen dann „Gott“ nennt, sondern darauf, ob dieser Gott ein persönliches, d. h. von der Welt substantiell verschiedenes, geistiges Wesen ist. Das ist die Kardinalfrage, um welche der Streit zwischen Theismus und Monismus und schließlich auch zwischen Theismus und Atheismus sich dreht. Denn ein Gott, der mit der Welt reell identisch ist, ist überhaupt kein Gott, weil er nicht zugleich „Materie“ und „Geist“ sein kann; er ist in Wirklichkeit nur eine Chimäre!

Wenn Branca nicht bloß zum Scheine Theist sein will, so muß er sich also dahin entscheiden, daß er Gott als ein persönliches, d. h. von der Welt substantiell verschiedenes, geistiges Wesen von unendlicher Vollkommenheit anerkennt. Weil Gott vermöge seines Wesens allein ewig sein kann, deshalb muß er auch der Schöpfer der Welt sein. Als Schöpfer ist er aber nicht bloß der Urheber der Naturgesetze, sondern er kann seinen vernünftigen Geschöpfen auch Gesetze einer höheren, übernatürlichen Ordnung geben. Dann sind aber auch die Dogmen des Christentums kein leerer Wahn!

Branca meint allerdings (S. 104): „Die naturwissenschaftlichen Dogmen der Kirche kann man ohne weiteres ablehnen und deswegen doch an ein Geistiges glauben.“

Wenn Branca die Dogmen der Kirche etwas näher kennen würde, so wüßte er wohl auch, daß es keine „naturwissenschaftlichen Dogmen“ bei ihr gibt, da die Kirche keine Lehranstalt für Naturwissenschaft, sondern eine Heilsanstalt für die Menschheit ist. Er würde dann auch wohl einsehen, daß ein dogmenloser Theismus oder eine dogmenlose Religion oder ein dogmenloses Christentum einem skelettlosen Wirbeltier vergleichbar ist, das weder ein Rückgrat noch einen Hirnschädel, sondern nur noch ein bißchen sympathisches Nervensystem besitzt!

Dieser zoologische Vergleich richtet sich nicht gegen Herrn Professor Branca, sondern nur gegen die Mißverständnisse, die aus seinen vielfach unklaren Anschauungen über das Wesen des Theismus und der christlichen Religion entspringen könnten. Wir erkennen seine edle Gesinnung vollkommen an, mit der er sich so schön für den Theismus und gegen den Atheismus folgendermaßen ausgesprochen hat (S. 104):

„Der Gottesgedanke, der Gedanke an einen geistigen Inhalt der Welt, braucht also niemand zu hindern, voll und ganz ein Naturforscher zu sein, und alle und jede alte wie neugefundene wissenschaftliche Tatsache oder Konsequenz aus derselben sowie jedes Naturgesetz als selbstverständlich anzuerkennen. Es ist ein Märchen, daß ein Naturforscher notwendig Atheist sein müßte.“

Wir können auch Brancas hohen Mut nur bewundern, mit dem er sich gegenüber den Angriffen Haeckels der christlichen Religion annimmt, indem er sagt (S. 104):

„Aber wer das, was Zahllosen ein inneres Bedürfnis, eine heilige Überzeugung, ein Ansporn zum Guten, ein fester Halt im Leben, eine Stütze im Unglück ist, wer das so herunterzieht, so im Zerrbilde darstellt, wie Haeckel das mit dem Glauben anderer und der christlichen Religion in seinen ‚Welträtseln‘ tut, der bezeugt gegenüber dem Geistesleben seiner Mitmenschen ganz dieselbe Gesinnung, wie sie der erste Napoleon gegenüber deren körperlichem Leben so deutlich zum Ausdruck brachte mit seinem bekannten: ‚Ich spucke auf das Dasein von hunderttausend Menschen.‘"

Weiterhin erkennt er die sittlich veredelnde Wirkung der christlichen Religion selbst auf den Neuheiden an, wenn er (S. 106) bemerkt:

„In der christlichen Kulturwelt übrigens steht der Atheist, vielleicht ohne sich dessen bewußt zu sein, ganz unter dem Einfluß des Geistes der christlichen Religion. . . . Wenn er auch den christlichen Glauben abgeschüttelt hat, den christlichen Geist um sich herum wird er nicht los, denn er umgibt ihn von Kindheit an, wo er geht und steht."

Die entsittlichende Wirkung des Haeckelschen Atheismus auf die Menge kann aber, wie Branca mit sehr scharfen Worten (S. 107) ausführt, nur den Erfolg haben:

„Daß die sittliche Entwicklung der Menschheit wieder hinab in die Tiefe statt hinauf in die Höhe geht. Denn das ganze Geheimnis des grunzenden Behagens, mit dem die Menge die Lehre des Atheismus so willkommen heißt — kein Buch hat wohl je solche Erfolge gehabt wie Haeckels billige Volksausgabe der ‚Lösung der Welträtsel‘ —, liegt in der Trägheit der Massen in sittlicher Hinsicht begründet. Sie wollen sich in dieser Hinsicht nicht anstrengen; auch solche wollen es vielfach nicht, die in ihrem Berufe, ihrer Arbeit, die Anstrengung wahrlich nicht scheuen. Durch den Atheismus wird den Massen das Leben in sittlicher Hinsicht so unsäglich bequem gemacht — darin liegt das Geheimnis jenes Erfolges. Sie dürfen nun heruntersteigen von der unbequemen Höhe, zu welcher die Menschheit durch die christliche Religion in sittlicher Beziehung sich entwickelt hat — eine Höhe, auf welcher der Mensch sich nur durch Anstrengung erhält und von der aus er nur durch Anstrengung weiter kommt — hinab auf die bequemen Weideplätze, auf denen das Tier sich wälzt."

Wohl selten hat ein christlicher Apologet in so einschneidenden Worten vor den entsittlichenden Wirkungen des modernen Atheismus gewarnt, wie hier Herr Professor Dr Wilhelm Branca es getan.

Aber da erhebt sich für uns die bedenkliche Frage: Was bleibt denn von den sittlich veredelnden Wirkungen des Christentums noch übrig, wenn man dasselbe in einen dogmenlosen Theismus umwandelt, der ein nicht näher definierbares „Geistiges in der Welt" als „Gott" bezeichnet

und auf den „Glauben" an diesen Gott dann seine „Religion" gründet, die „den Verkehr der Seele mit dem geistigen Inhalt der Welt, mit Gott" (S. 106) für den Theisten darstellen soll? Wie kann denn die Seele mit einem Gott verkehren, zu dem sie gar keine reellen Beziehungen hat? Wenn Gott nicht der Schöpfer der Welt und auch des Menschen ist; wenn der Mensch bloß das höchstentwickelte Wirbeltier ist, das keine geistige, unsterbliche Seele besitzt und für welches nach dem Tode mithin alles aus ist; wenn es kein ewiges Leben im Jenseits gibt, wo der Mensch in Gottes Erkenntnis und Liebe sein letztes, glückliches Ziel finden soll, das ihn für allen Erdenjammer entschädigt — was bleibt dann tatsächlich noch übrig von den „sittlich veredelnden Wirkungen des Christentums"?

Nichts, rein gar nichts als die schwachen Ketten der äußeren Kulturverhältnisse, durch welche jene höhere Bestie, Mensch genannt, so lange gewaltsam in Schranken gehalten wird, bis es ihr gelingt, diese Bande zu sprengen und in echt tierischer Freiheit das Leben zu genießen! Das ist doch genau dasselbe, was auch aus der Haeckelschen „Religion des Alleins", aus dem atheistischen Kultus des „Wahren, Guten und Schönen" sich ergibt.

Wir fragen deshalb nochmals: Was ist denn das für eine „christliche Religion", deren Verdienste um die sittliche Veredelung der Menschheit Branca so schön anerkennt und deren Bekämpfung durch Haeckel er so aufrichtig bedauert?

Ist es ein dogmenloser Theismus oder ist es nicht vielmehr das historische Christentum mit seinen Dogmen, wie es seit 2000 Jahren in der durch Christus gestifteten Kirche vor uns steht? Dieses Christentum ist es, das die Völker aus der Barbarei und der Vertierung des alten Heidentums gerissen hat. Gibt man dieses historische Christentum heute preis, so wird man vergebens sein Bedauern darüber aussprechen, daß die Menschheit wieder in die Barbarei und die Vertierung des Neuheidentums versinke. Da gibt es nur einen Weg zur Rettung: Rückkehr zum vollen und ganzen Christentum!

Herr Professor Branca hat als anima naturaliter christiana die Erhabenheit der christlichen Religion dunkel geahnt. Möge er sich dieselbe nun auch klar zu machen suchen, indem er mit derselben Wahrheitsliebe, die er auf seinem paläontologischen Fachgebiete bekundet, auch hier den Spuren der ewigen Wahrheit folgt!

E. Wasmann S. J.

Der Simplonflug[1].

Zu Hertenstein in der Schweiz haben sie eine Freilichtbühne eingerichtet und spielen dort in Gottes freier Natur der Menschheit uraltes Ringen und Kämpfen, ihren Gram und ihren Schmerz. Was im September 1910 auf der Strecke von Brig bis Domodossola sich abspielte, das war auch eine Aufführung auf einer Freilichtbühne, aber in außerordentlichen, gewaltigen Verhältnissen. Großartig war das Bühnenbild: die mächtige Alpenwelt mit ragenden Bergen, schimmernden Gletschern und wildschaurigen Schluchten. Gewaltig war die Zuschauermenge: nicht nur die Bewohner jener Berge und Täler, nicht nur die Hunderte und Tausende, welche von allen Seiten herbeieilten, nein Hunderttausende, ja Millionen auf der ganzen weiten Erde, welche durch den Draht und die Zeitung für einige Tage enge an den Schauplatz angeschlossen waren.

Von ergreifender Tragik war die Handlung: Ein junger Mann tritt auf, ein Vertreter jener menschlichen Prometheusnatur, die rastlos vorwärts hastet auf dem Wege technischen Fortschrittes, die, nicht zufrieden mit den Straßen und Schienenwegen des Landes und mit den Pfaden des Wassers, auch in das Reich der Lüfte eingedrungen ist. Reich begabt mit Klugheit und Entschlossenheit, ausgerüstet mit der jüngsten Frucht menschlichen Erfindungsgeistes, so steigt der Held in die Schranken, und auf gebrechlichem Gerüste zwischen Himmel und Erde schwebend, unter sich gähnende Abgründe, neben sich eisige Gletscher und steile Felswände, rings umtobt von wilden, wirbelnden Winden, so kämpft er gegen unbändige Naturkraft, kämpft glänzend und siegreich, um im letzten Augenblicke, da, wo die atemlos harrende Zuschauermenge schon in brausenden Beifall ausbrechen will, zu unterliegen — ein Adler mit gebrochenen Schwingen.

---

[1] Unter den vielen Höchstleistungen, welche die Flugkunst im Jahre 1910 aufzuweisen hat, nimmt unstreitig der Simplonflug die erste Stelle ein. Er verdient darum eine eingehende Darstellung, zumal da selbst den größten Zeitungen bei der gleichzeitigen Berichterstattung manche Ungenauigkeiten unterliefen. Auch das Büchlein „Im Aeroplan über die Alpen" von P. W. Bierbaum, auf welches der Verfasser dieser Zeilen aufmerksam wurde, als er eben seine Ausführung abschloß, leidet noch etwas unter der Ungenauigkeit der Zeitungsnachrichten und behandelt den Flug selbst zu wenig eingehend und einheitlich. Dagegen wird man dort interessante Ausführungen über den Simplonpaß, über die Vorgeschichte des Fluges und prächtige Abbildungen finden.

Der erste Aufzug spielt zu Brig, dem kleinen Schweizer Städtchen im Rhônetal. Jenseits der Alpen, in der Lombardischen Ebene, rüstet die blühende Industrie- und Handelsstadt Mailand zu einer glänzenden Flugwoche. Über 30 Flieger sollen zusammenkommen aus Italien, Frankreich, Deutschland, Holland, England, Belgien und selbst vom fernen Amerika. 320 000 Lire sind an Preisen ausgesetzt. Ein würdiges Vorspiel soll diese Siegesfeier menschlichen Fortschrittes einleiten. Die Alpen, diese gletschergekrönte Mauer, welche Italien vom übrigen Europa scheidet, diese gewaltige Bergmasse, welche selbst der kühne Hannibal nur unter unsäglicher Mühe mit den schwersten Verlusten überwand, dieses wilde Hochgebirge, über welches erst der Korse mit seiner eisernen Willenskraft größere Straßen anlegte, diese mächtige Schranke, welche nur jahrelanges Mühen eines Heeres von Arbeitern für den Dampfwagen durchbrechen konnte: diese Alpen soll der Mensch auf schwankendem Gestell aus Stangen und Leinwand in kürzester Zeitspanne wie im Spiele überfliegen. Nachdem die Ebene und das Meer den Sieg des neu erfundenen Flugzeuges geschaut, soll auch die Hochgebirgswelt sich vor ihm beugen. Als Abflugsstelle wird das Städtchen Brig (680 m über dem Meere) gewählt, von dem aus eine von Napoleon I. angelegte Straße über den Simplon führt, während ein gegen 20 km langer Tunnel in das Berginnere eindringt. Zielpunkt soll das Flugfeld bei Mailand sein. Die Entfernung — rund 150 km in der Luftlinie — kann kaum als eine Schwierigkeit bezeichnet werden; auch der Flug über den Lago Maggiore und durch die Lombardische Ebene bietet nichts Besonderes. Aber ganz neue, unerhörte Anforderungen an den Mut und die Geschicklichkeit stellt die etwa 40 km lange Anfangsstrecke zwischen Brig und Domodossola (270 m). Es gilt, sich auf eine Höhe von etwa 2600 m emporzuschrauben und in dieser Höhe das wild zerklüftete Hochgebirge zu überfliegen. Auf der ganzen Linie finden sich kaum zwei Stellen, wo der Flieger eine Landung wagen kann[1]; denn die Felswände sind zerklüftet und steil, die enge Talsohle mit Felstrümmern bedeckt oder mit Nadelholzwaldungen bestanden. 100 000 Lire sind für den Flug bestimmt. 70 000 Lire soll der kühne Flieger erhalten, welcher in der Zeit vom 18. bis 24. September innerhalb 24 Stunden als Erster von Brig nach Mailand fliegt. Zwischenlandungen und Reparaturen sind gestattet. Für den Nachrichtendienst sorgten das Telephon und auf italienischer Seite heliographische Stationen der Alpenjägerkompagnie von Domodossola. Starke Rauchfeuer werden von 3 zu 3 km die Strecke kenntlich machen, Kraftwagen und — auf dem Lago Maggiore — Kraftboote werden dem Flugzeug zu folgen suchen. Eine eigene meteorologische Station unter Leitung des Direktors des Züricher Wetteramtes, Dr Maurer,

---

[1] Gemeint ist eine glatte Landung, wobei weder Flieger noch Flugzeug Schaden nehmen und ein Wiederauffliegen möglich ist. Für den Fall eines Niedergehens auf Bäume oder Geröll war natürlich ein Zertrümmern der Maschine so gut wie sicher und ein Fortsetzen des Fluges unmöglich, der Flieger aber mußte nicht notwendigerweise schwere Verletzungen erleiden.

soll von Simplonkulm aus den Wetterdienst besorgen. Die Pfarrer der Gegend wurden ersucht, ihre Pfarrkinder zu Hilfeleistungen aufzumuntern. Die Gemeindevorstände erließen einen entsprechenden Aufruf. Es war auch eine eigene Instruktion für die Flieger ausgearbeitet worden. So war man ernstlich bemüht, dem Unternehmen das Tollkühne zu benehmen, aber kühn, sehr kühn blieb es doch.

Das zeigte sich gleich bei der Nennung zum Wettbewerb. Kühnheit und Mut wird man sicherlich keinem von den Männern absprechen wollen, die sich heutzutage dem Flugwesen widmen. Aber selbst unter diesen Kühnen fanden sich nur wenige, welche ernstlich an ein solches Wagestück dachten. Man sprach anfänglich von den Franzosen Latham, Aubrun, Legagneux, de Lesseps, Parisot und Paillette, dem Deutschen Wienczi͏ers, dem Belgier Tyck, den Italienern Cattaneo und Amerigo, den Amerikanern Moisant und Weymann und dem Peruaner Chavez. Aber dieses Häuflein schmolz arg zusammen. Legagneux und Parisot verunglückten kurz vorher; die einen hatten Schwierigkeiten wegen geeigneter Apparate oder Motoren, andere ließen nichts mehr von sich hören. Zu Beginn der Flugwoche waren von den fünf Schuppen oder Zelten auf der als Abflugsort gewählten Bergwiese (4 km nordöstlich von Brig, 950 m hoch, 50 000 m² groß) nur vier besetzt. Im ersten stand ein ganz neues Blériotflugzeug des italienischen Fliegers Cattaneo, der wegen seiner kühnen, bizarren Flüge von seinen Landsleuten als Dichter unter den Fliegern bezeichnet wird. Er stellte sich die Sache ziemlich einfach vor. Man müsse eben, meinte er, bis auf 2000 m emporsteigen und geradeaus nach Italien hineinfliegen. Auf die Frage, was er beginnen werde, wenn ihn auf der gefährlichen Strecke ein Versagen des Motors oder sonstiges Unglück zum Niedergehen zwänge, antwortete er frischweg, er würde sich wie ein Vogel auf einen Baum niedersetzen. Der zweite Schuppen beherbergte den einzigen Zweidecker, einen Farmanapparat, welcher dem Deutschamerikaner Weymann gehörte. Der Apparat war eigens für den Alpenflug konstruiert worden. Er war sehr leicht. Das vordere Höhensteuer war weggelassen, die untere Tragfläche stark beschnitten, so daß er sich einem Eindecker näherte. Farman selbst war gekommen, um ihn zusammenzustellen. Handelte es sich doch darum, das in letzter Zeit etwas gesunkene Ansehen des Zweideckers wieder zu heben. Weymann, ein junger Mann mit glattem Gesicht und Augengläsern, der nach der Äußerung eines Berichterstatters mehr das Aussehen eines jungen Theologen hatte, war der einzige gefährliche Wettbewerber für den Inhaber des dritten Schuppens, den Peruaner Chavez. Diesem, einem bartlosen, bleichen Jüngling in elegantem Sportkostüm, gab man allgemein die meiste Aussicht. Hatte er doch eben erst, am 8. September, mit 2680 m einen Höhenrekord aufgestellt. Auf einen großartigen Höhenflug kam es aber vor allem an. Latham, der vielgenannte Latham, hatte seine Anmeldung zurückziehen müssen, weil bei den Proben in Trouville sein Motor von 1200 m ab nicht mehr regelmäßig arbeitete.

Geo (Georg) Chavez, geboren am 13. Juni 1883 zu Paris als Sohn eines angesehenen peruanischen Bankiers, hatte sich dem Flugwesen aus wirklicher

Neigung zugewandt. Nachdem er seine Studien am Lyceum Carnot und Charlemagne vollendet hatte, wollte er sich nicht dem süßen Müßiggang hingeben, was ihm seine Mittel erlaubt hätten, sondern etwas tun. Je n'aime pas vivre la vie bête des snobs de Paris! Il me faut faire quelque chose, erklärte er einem Freunde. In Ermanglung von etwas Höherem widmete er sich dem Sport, errang die Weltmeisterschaft im Lauf und Sprung und gewann manchen Sieg im Fußballspiel in London. Alles, was Kraft, Geschicklichkeit und kühnen Wagemut verlangte, zog ihn an. 1909 hatte er sich zu Reims für die Flugkunst begeistert und mit Paulhan Freundschaft geschlossen. Durch ihn wurde er mit Farman bekannt und arbeitete zunächst in dessen Schuppen als einfacher Mechaniker. Als er die Maschine genau kennen gelernt hatte, machte er im Februar 1910 die ersten Versuche, und schon am 28. Februar gelang ihm ein Überlandflug von 1 Stunde 47 Minuten. Am 2. März machte er einen Höhenflug von 500 m und, da er vorher nicht über 30 m gestiegen war und nicht wußte, wie man im Gleitflug niedergeht, gab es einen sehr phantastischen Abstieg, der schauerlich anzusehen war. Im Juli 1910 vertauschte er zu Reims seinen Farmanapparat mit einem Blériot und erreichte mit diesem noch an demselben Tage eine Höhe von 700 m. Der Simplonflug reizte ihn von allem Anfang an durch seine Kühnheit. Er ließ alle andern Wettbewerbe im Stich und übte sich für den Alpenflug. Am 8. September war er zu Issy-les-Moulineaux zwischen zwei Wolkenmassen wie in einem schmalen Schachte einem Stückchen blauen Himmel zugeflogen und bis auf 2680 m gestiegen. Schon am 14. September war er in Brig eingetroffen. Er benützte die Zeit bis zum 18. zu einem eingehenden Studium der Flugstrecke, bestieg besonders das Camozellhorn (Pizzo Pioltone, 2621 m) und suchte sich die Form der Berge und sonstige auffallende Gegenstände, wie Kirchtürme, einzuprägen und auf einer eigenartigen, selbstentworfenen Karte festzuhalten. Er wußte aus Erfahrung, daß die Dinge von oben aus ganz anders aussehen und die Orientierung schwerer ist, als man glauben möchte. Er erklärte: „Wenn der Mensch sich auch die Flügel des Adlers angeeignet hat, so besitzt er doch nicht dessen Augen." Sein Plan war, zunächst in konzentrischen Kreisen sich auf die Höhe der Vorberge hinaufzuschrauben und dann im geraden Fluge gegen den Paß (2009 m) zu immer weiter zu steigen. Gegen die eisige Kälte der Höhe hatte er den Benzinbehälter und die Röhren seines Motors mit Asbest und Watte umwickelt.

In den vierten Schuppen war noch am Vorabend Paillette mit seiner Maschine eingezogen, während der fünfte leer blieb. Wienczier's konnte sein Flugzeug, einen ganz neuen Blériotapparat, der auf irgend einer Station liegen geblieben war, erst am Montag (19. Sept.) bringen. Den fünf Schuppen gegenüber erhob sich noch ein alleinstehender, welcher das Flugzeug des Schweizer Fliegers Dufaux barg. Dieser sollte lediglich Schauflüge veranstalten. Die Schweizer hatten nämlich die Gelegenheit benutzt und eine Briger Flugwoche angekündigt.

So waren für den ersten Tag (Sonntag den 18. September) nur vier Bewerber flugfertig. Und da von diesen vor allem Chavez und Weymann in

Betracht kamen, so spitzte sich die Handlung des gewaltigen Schauspieles zu einem Zweikampf zu, zu einem Zweikampf zwischen einem Nord- und Südamerikaner und zugleich zwischen den von ihnen vertretenen Systemen (Blériot-Farman).

Mit einem religiös-nationalen Auftakt setzte die Handlung ein. Schon während der vorbereitenden Verhandlungen, welche zwischen Mailand und Brig über die großartige Veranstaltung geführt wurden, hatte es nicht an Mißhelligkeiten gefehlt. Die Schweizer empfanden mit Recht die Forderungen des Mailänder Komitees als überspannt. Herstellung der Fliegerschuppen, des Startplatzes, Errichtung einer Telephonlinie bis Gondo, Einrichtung von Signalposten, Ärzteposten, fliegenden Ambulanzen, meteorologischen Stationen, Übernahme des Sicherheitsdienstes auf der ganzen Simplonstraße und dazu noch ein Beitrag von 20 000 Franken, das war etwas viel verlangt. Doch hatte man sich schließlich über alles geeinigt. Da brach kurz vor Beginn der Woche ein neuer Zwist aus. Auf den ersten Flugtag, den 18. September, fiel gerade der eidgenössische Buß- und Bettag, eine Feier, welche von jeher in der ganzen Eidgenossenschaft von Katholiken und Protestanten mit der größten Gewissenhaftigkeit begangen wurde. An diesem Tage müssen alle Geschäfte bis 4 Uhr nachmittags geschlossen bleiben. Mit Rücksicht darauf verbot der Regierungsrat des Kantons Wallis in einer Versammlung vom 13. September, daß am Sonntag vor 12 Uhr mittags mit den Flügen begonnen würde. Darob große Entrüstung in der ganzen italienischen Sportswelt, der für einen solchen religiösen Zartsinn jegliches Verständnis fehlte. Italienische und französische Zeitungen schimpften weidlich über das „rückständige Hirtenvolk" und gaben nicht undeutlich zu verstehen, man wolle dadurch nur die massenhaft herbeigeströmten Gäste länger in den Hotels zurückhalten. Selbst einige Schweizer Blättchen stimmten in diese Schimpfereien ein und meinten, die Schweizer hätten sich wieder einmal „frumb einfältig vor aller Welt gründlich blamiert". In Brig selbst kam es zu stürmischen Auftritten. Doch die frommen Walliser blieben fest, und die Mehrzahl der Eidgenossen stand ihnen treu zur Seite. Es kam zwischen dem Briger Komitee und dem Bevollmächtigten des Mailänder Komitees zu einer Einigung. Der Sonntag sollte als Flugtag ganz entfallen; nur Probeflüge sollten am Nachmittag erlaubt sein, um dem Publikum etwas zu bieten. Leider scheint aber der italienische Bevollmächtigte, Cavaliere Mercanti, eine Art Doppelrolle gespielt zu haben. Während er den Brigern versprochen hatte, ihre Forderungen bei den Herren Fliegern, die gleich andern Künstlern nicht immer leicht zu behandeln sein sollen, zu unterstützen, reizte er diese, wie behauptet wurde, auf, am Sonntag vollständig zu streiken. Man bot Chavez 1000 Franken für einen kleinen Flug; umsonst. Man hatte sich verabredet: „Es wird nicht geflogen." So mußten die vielen Schaulustigen, welche mit den gewöhnlichen und besondern Zügen eintrafen, sich damit begnügen, die bereitstehenden Flugzeuge zu besichtigen. Man gab sich zufrieden. Zu Kundgebungen oder Ausschreitungen seitens der enttäuschten Menge, wie man es italienischerseits erwartet und vielleicht halb gewünscht hatte, kam es nicht.

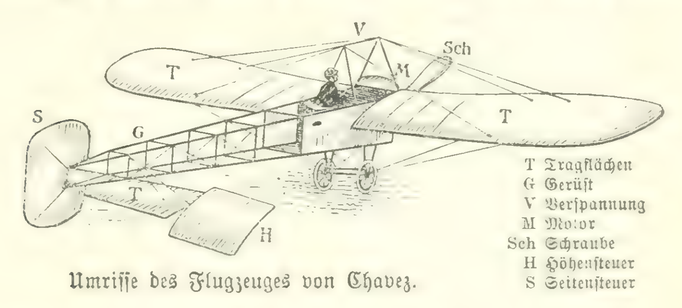
Chavez soll übrigens ernstlich die Absicht gehabt haben, am Sonntagmorgen trotz des Verbotes zu fliegen. Als man ihm aber zu verstehen gab, daß die Schweizer Behörde nötigenfalls mit Gewalt ihren Anordnungen Achtung verschaffen werde, stand er davon ab. Seine gewohnte Heiterkeit verlor er darüber keineswegs. Ließ er sich doch zu einem fast knabenhaften Streiche hinreißen, wie es eben Naturen von überquellender Frische und Kraft leicht begegnet. Während das Volk in Massen in Brig einzog, ertönte plötzlich eine mächtige, geheimnisvolle Stimme: „Was wollt ihr hier? Die Flieger sind fort. Gehet nach Hause und spart euer Geld!" So dröhnte es über die halb erschrockene halb belustigte Menge hin. Die Stimme kam aus einem Fenster des Hotels Couronne & Poste, wo Chavez und sein Freund Duray hinter der herabgelassenen Jalousie abwechselnd in einen Benzintrichter hineinriefen, bis der erschrockene Hotelbesitzer herbeieilte und den sonderbaren Verkündigungen ein Ende machte. Als am Abend die Besucher von dem etwas höher gelegenen Startplatz nach Brig zurückkehrten, konnte man unter den Nachzüglern manchen sehen, der bei der Hitze des sonnigen Tages dem Gerstensaft zu reichlich zugesprochen hatte. Chavez, der mit Barzini, dem Berichterstatter des Corriere della Sera, hinter zwei Betrunkenen ging, hatte eine kindliche Freude, ihren schwierigen Abstieg zu beobachten und mit luftschifferlichen Ausdrücken zu erläutern. Wenn sie nach rechts oder links gerissen wurden, sprach er von einem „Windstoß"; wenn sie taumelten, von einer „Kurve"; wenn sie plötzlich nach vorne schossen, von einem „Gleitflug"; wenn sie stürzten, von einer „Landung". Als sie aber auf einmal Anstalt machten, die steile Seite des Berges hinabzulaufen, da gewann seine natürliche Herzensgüte schnell die Oberhand über alle Spottlust. Er eilte hinzu und führte sie auf den rechten Weg zurück.

Einige Minuten vor 6 Uhr abends übersandte Chavez der Kommission eine kurze Erklärung, daß er am folgenden Tage (Montag den 19. September) um 6 Uhr morgens den Flug antreten wolle. Den Bestimmungen entsprechend, mußte diese Erklärung wenigstens sechs Stunden vor Abflug überreicht werden. Um 8 Uhr gab Weymann dieselbe Erklärung ab. Sofort wurden nun die erforderlichen Anweisungen für die ganze Strecke gegeben. Duray, der Begleiter von Chavez, fuhr nach Domodossola, um dort am nächsten Morgen auf einer Wiese, etwa 3 km südlich vom Orte, Vorbereitungen für eine Zwischenlandung zu treffen. Obwohl nämlich Chavez in seinem Benzinbehälter Vorrat für drei Stunden, also für die ganze Strecke, mitführen konnte, wollte er doch für den gewaltigen Höhenflug über die Alpen sein Flugzeug möglichst erleichtern und lieber in Domodossola niedergehen, um den Vorrat zu ergänzen und nötigenfalls auch die Flügel und andere Bestandteile auszuwechseln.

Eine helle, klare Nacht folgte dem heitern Tage. In sanftem Mondenscheine glänzten und glitzerten die weißen Häupter der Bergriesen. In lautloser Stille lag die ganze Natur, als harrte sie in atemloser Spannung des großen Schauspieles.

Jäh fand diese feierliche Stille ein Ende, als am Montagmorgen um 4 Uhr in den verschiedenen Hotels der Weckruf ertönte. Bald stellten sich die

Automobile auf und rasten dann unter einem Höllenlärm in langem Zuge dem Startplatze zu. Dazwischen sah man Wagen, Fahrräder und Fußgänger in buntem Durcheinander. Waren doch allein etwa 100 Berichterstatter aus der Alten und Neuen Welt zusammengekommen, die jetzt alle möglichst bald am Platze sein wollten. Die beiden Kämpen Chavez und Weymann treffen sich auf dem Abflugplatze. Chavez reicht Weymann die Hand, die dieser herzlich drückt. Ein flüchtiger Gruß, dann eilt Chavez in seinen Schuppen. Beim Scheine einer Kerze, die in einer Flasche steckt, werden die letzten Vorbereitungen getroffen. Chavez, der bleich und ernst ist, kleidet sich in einen Pelz und setzt einen Lederhelm auf. Ein Pariser Berichterstatter kann sich nicht enthalten zu bemerken: „Man könnte es den Anzug eines zum Tode Verurteilten nennen." Weymann ist vor den Schuppen geblieben, wo er ruhig auf und ab geht. Die letzten Zurüstungen hat er seinen Mechanikern und Farman überlassen. In seinem leichten Anzug, Regenmantel und Reisemütze, macht er ganz den Eindruck eines beliebigen Fremden, so daß einer der Schweizer Gendarmen ihn aus dem



Umrisse des Flugzeuges von Chavez.

durch Drähte abgegrenzten Raum hinausweisen will. Um ½6 Uhr sammelt sich allmählich ringsum eine Schar von Schaulustigen. Es wird heller und heller und bald lodern über den östlichen Bergen die roten Flammen der aufgehenden Sonne. Vom Simplon meldet der Fernsprecher Windstille, von Domodossola etwas Wolken. Von Mailand kommt die Nachricht, daß der Himmel bedeckt sei und der Wind eine Stärke von 4 km habe. Gegen 6 Uhr tritt Chavez aus dem Schuppen und beobachtet einige Augenblicke den Himmel. Er verschwindet wieder im Innern, und alsbald werden die Vorhänge weggezogen, und der leichte Blériot erscheint auf dem Flugfeld. Ein Kanonenschuß erdröhnt, und eine weiße Flagge, das Zeichen des bevorstehenden Fluges, steigt empor. Chavez schwingt sich auf den Sitz, die Schraube wird angedreht und der Motor probiert. Die weiten Flügel vibrieren, das ganze Flugzeug wird wie belebt. Es gleicht einem feurigen Renner, der im Gebiß knirscht. Chavez überzeugt sich noch, ob er auch Karte und Barometer bei sich hat. Dann gibt er Befehl zum Loslassen. Die drei Mechaniker, welche den Riesenvogel bisher am Schwanze festgehalten haben, werfen sich auf den Boden. Hurtig läuft die Maschine über die Wiese und schwingt sich nach kurzem Anlauf in die Luft. Es ist 6 Uhr 16 Minuten. Die lebhaft erregte Menge begleitet den Abflug mit lautem Zuruf und winkt

mit Händen und Hüten, als wollte sie dem kühnen Flieger ihre eigene Kraft, ihr eigenes Hoffen mit auf den Weg geben. Dann tritt lautlose Stille ein; wie festgebannt hängen die Blicke an dem Luftrenner, der zunächst ins offene Tal rhôneaufwärts gegen Thermen fliegt und sich dabei bis auf 200 m erhebt. Jetzt kehrt er in einem weiten Bogen zurück und schwebt in einer Höhe von 800 m über den Zuschauern. In drei gewaltigen Kreisen steigt er so bis auf 2200 m (ü. d. M.); jetzt verläßt er das Tal und stößt in sicherem geraden Fluge wie ein Adler auf den Simplon zu. Schon hat er die erste vorgelagerte Höhe (1700 m) genommen und fliegt, immer weiter steigend, hoch über der tief eingeschnittenen Saltineschlucht zwischen dem Glishorn (2528 m) und Klenenhorn (2695 m) der aufgehenden Sonne entgegen. Wie eine Schwalbe, jetzt nur noch wie ein feiner schwarzer Strich hebt er sich vom goldigen Morgenhimmel ab. Da ist er dem Auge ganz entschwunden, und jetzt erst löst sich die Spannung der Menge in einen erneuten rauschenden Beifallssturm aus.

Inzwischen wird der Doppeldecker Weymanns herausgeschoben. Der Flieger hängt sich die Karte an einer Schnur um den Hals und schiebt mit großer Sorgfalt die Schutzbrille über seine gewöhnlichen Augengläser. Um 6 Uhr 35 Minuten erhebt auch er sich unter dem Jubel der Umstehenden. Es liegt eine gewisse Erleichterung in dem Gedanken, daß er dem ersten Flieger nacheilen wird, so daß jener nicht mehr allein ist über den zackigen Felsspitzen und finstern Schluchten. In demselben Augenblick taucht vom Simplon her Chavez wieder auf. Wie ein Falke stürzt er im Gleitflug aus einer Höhe von 1000 m nieder und landet glatt auf einer kleinen Wiese neben der Abflugsstelle, nachdem er 22 Minuten in der Luft gewesen. Man eilt ihm entgegen. Sein Gesicht ist blau vor Kälte. Er ist noch ganz betäubt, und erst nach geraumer Zeit kann er die Ausfrager befriedigen. Der Wind hat ihm den Zugang zum Simplon verwehrt und ihn wie mit Peitschenschlägen zurückgejagt. Bis zu 1400 m herrschte Windstille; bei 2000 m traf er einen schwachen, regelmäßigen Wind, der ihm keinerlei Besorgnis erregte. Als er in einer Höhe von 2200 m auf die Paßhöhe (2009 m) zuhielt, befand er sich zwischen zwei Nebelschichten, dem Bodennebel, der auf der einen Seite des Tals nach abwärts floß und auf der andern wieder nach oben stieg, und einer unbeweglichen Wolkenschicht über sich. Er erkannte aber das Hotel auf Simplonkulm mit dem Kontrollzeichen, einem großen, weißen Vorhang. Sein Plan war schnell gefaßt. Er wollte die obere Wolkenschicht durchstoßen und über Nebel und Wolken, nur mit dem Kompaß in der Hand, dem Süden zusteuern. Schon hat er 2400 m erreicht. Er stand über dem Schallberg. Der Motor ging ausgezeichnet. Er glaubte sich gesichert. Da trifft ihn plötzlich von oben ein so heftiger Windstoß, daß er um 60 m fällt, und zwar mit einer Schnelligkeit, daß ihm der Sitz buchstäblich unter dem Leib davonzufliegen droht und er sich krampfhaft am Steuerrad festhalten muß. Gleich darauf bäumt sich das Flugzeug auf, dann hebt ein Seitenstoß den linken Flügel empor, er wird ein Spielball der Winde. Es sind das wahrscheinlich die von den Gletschern niedergehenden Fallwinde, auf die man von Anfang an

hingewiesen hatte. Chavez ist in einer schrecklichen Lage. „Es war mir", so erzählte er, „als ob Hunderte von Händen die Flügel packten und alle nach verschiedener Richtung zögen. Die Leinwand, die Querstangen, die Drähte, alles ächzte und stöhnte; es schien, als müßte alles in Fetzen gehen. Niemals habe ich einen solchen Wind erlebt." Er entschloß sich zur Rückkehr, bog nach links in das weite Gantertal ab, wandte sich in demselben um und flog wieder hinunter ins Rhônetal, wobei er den Motor in Gang ließ, um nicht vom Winde gegen die senkrechten Wände des Glishorn geschleudert zu werden. Er landete auf der kleinen Wiese außerhalb der Umzäunung, um zu sehen, ob er auch auf einem beschränkten Raume niedergehen könnte. Er fand, daß ihm ein Streifen von 50 m genüge.

Entsetzliche Minuten hatte Chavez durchlebt. „Schrecklich, schrecklich!" wiederholte er und meinte, wenn er sich heute den Schädel nicht gebrochen habe, würde er es wohl niemals tun. „Der Sieger gewinnt den Tod!" soll er geäußert haben. Als man ihm aber die Frage stellte, ob er einen weiteren Versuch machen werde, antwortete er achselzuckend: „Wahrscheinlich." Unterdessen zieht Weymann Kreis um Kreis über dem Rhônetal. Scherzend sagt Chavez, auf ihn zeigend: „Wenn Weymann sich den Schädel brechen will, um so schlimmer." Aber der ruhige, allzeit unerschütterliche Amerikaner dachte nicht daran, sich den Schädel brechen zu wollen. Als er 300—400 m hoch gekommen war (also etwa 1300 m über dem Meere), steigt er wieder herab und landet um 6 3/4 Uhr mitten auf der Wiese. „Was ist Ihnen zugestoßen?" fragt man ihn. Er nimmt ruhig die Schutzbrille ab, setzt seine Augengläser zurecht und antwortet gelassen: „Nichts. Ich habe das Flugzeug und den Motor erprobt. Sie gehen gut, aber der Wind geht nicht gut." — „Und denken Sie sich dann erst, wie er gegen den Simplon zu geht", ruft Chavez, der herbeigekommen ist. Farman rät Weymann, abzusteigen, was dieser auch tut.

Die, welche kurz vor dem Aufflugе von Chavez im Automobil vorausgeeilt waren, bestätigen die Angaben über den Wind. Als sie, bereits in ziemlicher Höhe, in die Saltineschlucht einbogen, traf sie ein Windstoß, der die Bäume am Wege ordentlich schüttelte. Es war ein unregelmäßiger Wind. Schwere, dichte Nebelmassen kommen ihnen entgegen, treffen auf andere Nebelfetzen, mit denen sie sich wirbelnd vermengen. Ein Flug scheint ausgeschlossen, und man sagt ihnen auch, daß Professor Maurer bereits in diesem Sinne nach Brig telephoniert habe. So rufen sie den Gruppen von Ausflüglern im Vorbeifahren zu, es werde nicht geflogen. Doch plötzlich, wie sie sich schon Simplonkulm nähern, gewahren sie eine Gruppe, welche mit heftigen Bewegungen nach einem fernen Punkte weist. Sie schauen und erkennen den Blériot von Chavez wie einen dünnen Strich, etwa 1000 m über den waldigen Hängen. Er nähert sich pfeilschnell und wird größer und größer. Klopfenden Herzens sehen sie, wie er gegen den Wind kämpft. Er schwankt, hebt und senkt sich. Auch von dem Hotel Bellevue auf der Paßhöhe wird das Flugzeug für kurze Zeit beobachtet. Wie ein schwarzer Punkt hebt es sich von der weißen Wand des auf der andern Seite des Rhonetales

liegenden Aletschhornes (4182 m) ab. Kundige schätzen seine Höhe auf 2400 m (ü. d. M.). Plötzlich sieht man es gegen Berisal zu abbiegen und wieder verschwinden.

In Domodossola war der Himmel bewölkt, im Tale Nebel. Duray traf auf dem Landungsplatze, der möglichst geheim gehalten wurde, alle Vorbereitungen. Man atmete auf, als man vernahm, daß Chavez wieder umgekehrt sei.

Damit war der erste Aufzug des Riesenschauspieles zu Ende; der erste Angriff auf den Simplon war abgeschlagen worden. Chavez hatte einen glänzenden Beweis von seinem Können geliefert. Um so unüberwindlicher erschienen die Schwierigkeiten. In manchen Zeitungen konnte man bereits lesen, daß eine Alpenüberfliegung noch verfrüht sei und wohl aufgegeben werde. Auch der Schlesier Wienczíers war dieser Meinung.

Nicht so dachten Chavez und Weymann. Chavez sagte zu seinem Freunde Christiaens: „Das Leben hingeben, ohne einen Erfolg zu haben, wäre töricht; es hingeben, um zu siegen, das ist schön."[1] Noch am Morgen fuhr er im Automobil nach Simplonkulm und weiter nach Domodossola, um sich durch Augenschein von den Verhältnissen zu überzeugen. Er trug noch sein taucherähnliches, dickes Flugkostüm. In Domodossola traf er Duray und verschiedene Komiteemitglieder, Kommissäre und Signalposten, wie sie eben im Begriffe waren, sich zu Tische zu setzen; denn in Anbetracht der Witterung erwartete man an diesem Tage keinen weiteren Versuch. Chavez setzte sich zu ihnen und zeigte seine gewohnte gute Laune und einen so gewaltigen Appetit, daß von der Aufregung des Morgens nichts mehr zu merken war. Nur wenn das Gespräch für einen Augenblick stockte, flog es wie ein Schatten von Traurigkeit über sein jugendliches Antlitz. Als er am Abend wieder in Brig ankam, wo ihm vor dem Hotel von einer Schar Bewunderer eine Huldigung dargebracht wurde, sandte er den Kommissären seine Anmeldung für den nächsten Morgen.

Aber am nächsten Morgen (Dienstag den 20. September) war das Wetter so schlecht, daß man die beiden Flieger Chavez und Weymann nur weckte, um ihnen zu sagen, daß sie ruhig weiterschlafen könnten, was auch geschah. Den ganzen Tag über war der Himmel stark bedeckt, es schneite und regnete auf der ganzen Strecke, dazu wehte ein starker Wind. Chavez benützte den Tag, um die Strecke über den Langensee bis nach Mailand genauer zu besehen. Er wurde überall gefeiert. Als man ihm in Mailand beim Abschied zurief: „Auf Wiedersehen in Mailand!" antwortete er munter und voll Selbstvertrauen: „Aber nicht mit der Eisenbahn, sondern durch die Luft!" Auch Weymann nützte den Tag zu weiteren Vorbereitungen aus oder, besser gesagt, ließ ihn ausnützen.

---

[1] Das Verlangen nach dem Erfolg selbst, nicht so sehr die Gier nach Ehre und Ruhm, war die Triebfeder seines Handelns. Er war wesentlich Sportsmann, nur bedacht auf die Erreichung seines Zieles; über die sittliche Erlaubtheit seines Tuns wird er wohl kaum Erwägungen angestellt haben.

In seinem Schuppen wurde den ganzen Tag über unter der Leitung Farmans gehämmert. Das Weglassen des vordern Steuers hatte sich nicht bewährt. Bei dem Fluge am vorhergehenden Tage hatte das Flugzeug zwar große Schnelligkeit, aber weniger Gleichgewicht und Steigevermögen gezeigt. Farman setzte nun wieder ein Vordersteuer an. Um ½7 Uhr, als man schon die Lichter anzündete, unternahm Weymann zwei Probeflüge, die nur wenige Minuten dauerten. Die Briger Bürger erfanden das Wortspiel: L'aéroplan reste au plan! — „Der Aeroplan bleibt auf dem Plan!"

Und es schien fast, als sollten sie recht behalten. Wie sehr auch alle großen und kleinen Wetterpropheten nach günstigen Vorzeichen ausspähten, das Wetter blieb auch am folgenden Morgen (Mittwoch den 21. September) trostlos. Es war, als ob die Bergesgipfel, nachdem ihre eigenen Zacken und Abgründe den kühnen Menschen nicht mehr abschrecken konnten, ihre trauten Gefährtinnen, die Wetterwolken, zum Schutze gerufen hätten und diese nun treulich Wache hielten. Gegen Mittag aber begann die Sonne den Wolken zuzusetzen. Erst blickte sie nur schüchtern und nur für wenige Augenblicke hervor. Allmählich aber gewann sie an Mut und Kraft, und bald flohen vor ihren siegreichen Strahlen die Wolkenballen wie ein geschlagenes Heer gegen Süden. Freudige Hoffnung erfaßte alle. Weymann und Chavez eilten, gefolgt von der ganzen Schar der Zeitungsschreiber und Sportsleute, zum Abflugsorte. Dort befand sich schon Paillette, der am vorhergehenden Abend für diesen Nachmittag seinen Flug angemeldet hatte, sich aber rechtzeitig erinnerte, daß sein Flugzeug noch nicht einmal ganz zusammengestellt sei. Es wären auch beinahe alle Flugzeuge zum Fliegen gekommen, aber nur zusammen mit ihren Gehäusen, den Schuppen oder Zelten. Denn gegen 3 Uhr nachmittags erhob sich bei ganz heiterem Himmel ein solch heftiger Wind, daß er einen Teil des Wirtschaftszeltes hinwegfegte. So kam es auch an diesem Tage zu keinem weiteren Versuch.

Donnerstag, der 22. September, für den Kanton Wallis als Fest des hl. Moriz ein großer Feiertag, brachte gleichfalls heiteres Wetter. Aber auch der Wind dauerte noch an, besonders in den höheren Luftschichten. Um 7 Uhr 20 Minuten morgens machte der Schweizer Taddeoli auf dem Doppeldecker von Dufaux, auf welchem er schon Dienstag nachmittags 4 Uhr aufgestiegen war, einen Schauflug von 15 Minuten. Er fand es sehr kalt. Hände und Füße waren ihm ganz starr. Um 9 ¼ Uhr kündigte Weymann an, daß er zu einem Probeflug entschlossen sei. Um ½10 Uhr besteigt er, gekleidet wie ein Spaziergänger, den Sitz des bereitstehenden Doppeldeckers. Doch klettert er gleich wieder herunter, weil die Hebel nicht ordentlich arbeiten. Der Übelstand ist bald behoben, und um 9 Uhr 40 Minuten erhebt er sich in weiten Spiralen in einem ganz sichern, gleichmäßigen Fluge. Immer höher und höher zieht er seine Kreise und weiß alle Angriffe des bösen Windes durch geschickte Steuerung abzuwehren. Die Zuschauer, welche seine Bewegungen mit Ferngläsern verfolgen, brechen bald in jubelnde, begeisterte Zurufe aus. Aber plötzlich wendet sich Weymann wieder der Bergwiese zu und landet um 9 Uhr 47 Minuten. Die Steuerhebel sind noch

immer nicht ganz in Ordnung. Die Kälte schien ihm erträglich. Er erzählt lächelnd seine Beobachtungen. Seine Kaltblütigkeit erregt Bewunderung. Um 10 Uhr macht er den zweiten Versuch. Langsam schraubt er sich höher in dem weiten Tale der Rhône. Der Anblick ist von unvergleichlicher Schönheit. Es gelingt aber Weymann nicht, 1400 m, die Höhe des ersten Vollwerkes der Simplonfeste, zu erreichen. Nach zehn Minuten geht er in raschem Gleitfluge nieder und landet mit bewunderungswürdiger Sicherheit mitten auf der Wiese. Ein dritter Versuch um 10 Uhr 55 Minuten zeigt ihm eine neue Unvollkommenheit des Apparates. Er geht nieder, läßt das Flugzeug in den Schuppen ziehen und macht sich selbst mit seinen Mechanikern an die nötige Ausbesserung.

Und Chavez? Chavez ist kurz vor 10 Uhr von Simplonkulm, wohin er sich zu eigenen Beobachtungen begeben hatte, zurückgekehrt und wartet nun darauf, daß ihm sein Freund Christiaens von dort aus das Zeichen zum Fluge gibt. Aber dort oben ist es eisig kalt, und von Zeit zu Zeit kommt auch ein Windstoß. Christiaens wagt es nicht, das Zeichen zu geben. Er hofft, daß die Zeit gegen 4 Uhr nachmittags noch günstiger sein werde. Auch Chavez selbst neigt, seitdem er bei seinem ersten Versuche die schneidende Kälte der Höhen kennen gelernt hat, mehr zu einem Nachmittagflug. Aber am Nachmittag begann es zu schneien. Chavez erschien mit Paulhan auf der Paßhöhe und erklärte letzterem genau seinen Flug am Montag. Paulhan, der auf dem Wege nach Mailand ist, hält den Alpenflug für möglich, aber nur bei vollkommener Windstille. Wann wird man aber die auf diesen Bergen erleben? Wieder erheben sich Stimmen, welche den Versuch als aussichtslos bezeichnen. Die Wissenschaft verkündet in der Person des Meteorologen Maurer: C'est fini! — „Es ist aus!" Man glaubt ihm zwar nicht recht, aber der Corriere della Sera, eine der angesehensten Zeitungen Italiens, macht bereits Stimmung für einen Flug von Lyon nach Turin über den Mont Cenis, der im nächsten Jahre ausgeführt werden soll. Cattaneo, Wiencziers, Paillette begannen, ihre Flugzeuge wieder zu zerlegen. Und doch war die Verwirklichung des kühnen Planes so nahe!

Freitag, den 23. September, hatten alle vom Morgen ab die Zuversicht, daß es zu einem entscheidenden Versuche kommen werde. Von allen Seiten eilten Ausflügler herbei. Der zweite Aufzug des gewaltigen Dramas sollte blitzartig über die Bühne gehen. Das Wetter ist heiter und sonnig. Gegen 10 Uhr herrscht auf der Nordseite fast Windstille. Unmittelbar südlich vom Simplonpaß weht starker Wind, aber weiter südwärts ist herrliches Wetter. Chavez, der sich am Morgen nicht einmal Zeit zum Rasieren genommen, steht am Fernsprecher, um von Christiaens auf Simplonkulm Nachrichten zu empfangen. Sie sind wenig ermutigend. Da leidet es ihn nicht länger hier unten. Er will selbst zuschauen. In seinem eskimoähnlichen Anzuge eilt er im Automobil nach Simplonkulm. In der Höhe von 1300 m trifft er auf Neuschnee. Er studiert eifrig die Luft. Seine Kinnbacken sind in nervöser Bewegung. Er spricht wenige, aber entschlossene Worte. „Ich muß auffliegen. Wenigstens bis zum Simplon will ich kommen." Oben sieht er mit eigenen Augen, wie

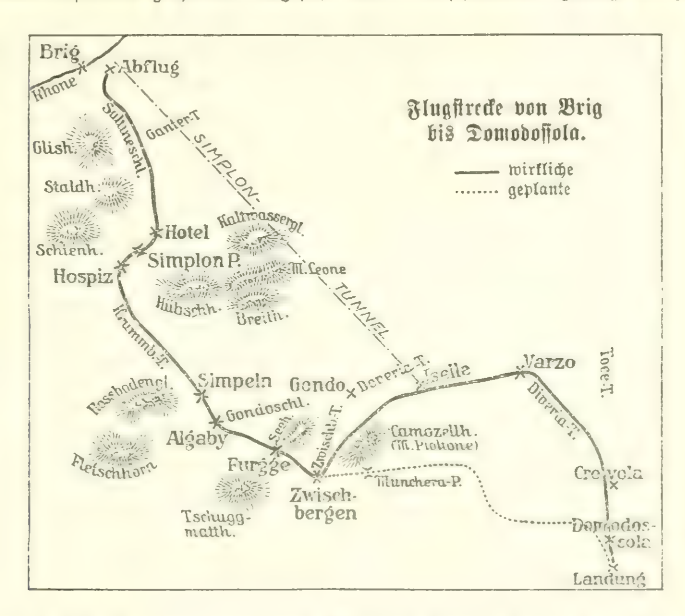
der Ostwind die Fichten zerzaust. Christiaens schätzt die Stärke auf 15 m in der Sekunde. Paulhan kommt im Automobil von der andern Seite und bestätigt, daß weiter südwärts Windstille herrscht. Christiaens rät, bis zum nächsten Tage zu warten. Chavez ruft: „Nein, sofort! Auf nach Brig!" Während er noch einen letzten Blick auf die Örtlichkeit wirft, gibt ihm Paulhan noch einige Ratschläge und führt ihn dann in seinem Wagen nach Brig.

Dort hat eben um 1 Uhr Weymann seinen Doppeldecker zurechtgestellt. Als er Chavez und Paulhan in schnellster Fahrt herankommen sieht, gibt er sofort die nötigen Befehle zum Aufstiege. Um 1 Uhr 10 Minuten erhebt er sich und steigt in weiten Kreisen höher und höher. Chavez kann es kaum erwarten, bis er seinem Mitbewerber nacheilen kann. Er läßt schnell sein Flugzeug auf die Wiese herausbringen. Doch Weymann kommt bereits um 1 Uhr 16 Minuten wieder herunter, nachdem er sich mühsam bis auf 500 m (über der Wiese) hinaufgeschraubt hatte. „Es sind Wirbel in der Luft", sagt er laut, leise aber zu Farman: „Der Apparat steigt nicht gut." Während der Doppeldecker im Schuppen verschwindet, klettert Chavez auf seinen Sitz und legt den Lederhelm an. Ein Berichterstatter fragt noch: „Gutes Wetter am Simplon?" — „Gutes, aber Wind." — „Steigen Sie zum Überflug auf?" — „Zum Überflug." Die Schraube wird angedreht, und um 1 Uhr 29 Minuten erhebt er sich nach kurzem Anlaufe zum kühnen Fluge. Spielend erreicht er in drei großartigen Runden in 3 Minuten eine Höhe von 500, 700, 1000 m über dem Abflugsplatze. Jetzt schießt er einem Falken gleich in einer Meereshöhe von 2200 m auf den Simplonstock zu, als wollte er die Feste im Sturm nehmen. Bald ist er hinter dem ersten Vorberge (1300 m) verschwunden. Jauchzende Zurufe hallen ihm nach.

Auf Simplonkulm (2009 m) hat Christiaens am Fernsprecher die Abfahrt miterlebt. „Jetzt ist er verschwunden", lautete die letzte Meldung von Brig. Nun stürzt alles aus dem Hotel auf die Terrasse. Angstvoll wartet man auf den kühnen Flieger. Das Knattern eines Motors! „Da ist er", ruft Christiaens. Aber es ist nur ein Automobil, das vom Tal heraufkeucht. Qualvolle Minuten vergehen. Die Ferngläser zittern in den Händen. „Es ist ja klar, es ist ein unmögliches Unterfangen. Wie konnte man auch nur an die Möglichkeit denken!" So raunt die Angst den Menschenkindern zu, die um ihren wagemutigen Mitmenschen bangen. Endlich erspäht ihn Christiaens. Ein Schrei der Erleichterung und Begeisterung entringt sich jeder Brust. Ein Vogel in schwindelnder Höhe! Es ist, als streifte sein rechter Flügel die Felsgipfel des Glishorn (2528 m). Hinter ihm schimmern die Gletscher, unter ihm gähnt ein Abgrund von 1000 m. Er wird größer und größer, umfliegt den Gipfel des Staldhorn (2473 m) und des Schienhorn (2649 m) mit derselben Leichtigkeit, als biege er um die Pfeiler eines Flugfeldes. Um 1 Uhr 46 Minuten überfliegt er die Paßhöhe. Das Hotel, das er von oben gut sieht, läßt er links liegen. Wie gebannt hängen die Blicke an ihm, während er in einer Höhe von etwa 200 m gegen das Hospiz weiterfliegt. Christiaens stürzt mit einigen andern auf ein Automobil, um ihm

nachzueilen. Wie sie einander gegenübersitzen, bemerken sie, daß ihre Augen gerötet sind. Auch zwei Schweizer Gendarmen, die mit aufgestiegen, weinen und murmeln halblaut: „Mein Gott! Mein Gott!“ Wie Chavez in das Tal des Krummbaches einbiegt, geht er etwas herunter, um gegen den Ostwind geschützt zu sein. Da er gerade über die Wiesen des Hospizes fliegt, glauben die Insassen des Automobils, er wolle diese letzte Gelegenheit zu einer Landung benützen. Aber Chavez fliegt weiter, gefolgt von den bewundernden Blicken der Augustinermönche des Hospizes und der gerade anwesenden Reisenden. Die im Automobil rufen ihm begeistert zu: „Chavez, Chavez, hoch! hoch! Gott behüte dich! Hoch!“ Und wie er in sicherem Fluge immer weiter sich entfernt, da schreien sie freudetrunken: „Er hat gewonnen, er hat gewonnen! Sieg!“ Nur Christiaens, der keinen Blick von ihm wendet, spricht mit halberstickter Stimme: „Noch nicht! Mein Gott, noch nicht!“ Jetzt blitzt es auf am Flugzeug. Sie glauben schon eine Flamme zu sehen; aber es war nur ein Sonnenstrahl, der spielend über den Nickelbeschlag glitt. Da fährt ein Windstoß gegen den rechten Flügel, das Flugzeug neigt sich einige Augenblicke zur Seite, schwankt und richtet sich wieder auf. Während auf der bisher zurückgelegten Strecke fast Windstille geherrscht, erfolgen hier einzelne Windstöße. Doch was ist das gegen den Wind, der noch vor einigen Stunden hier geweht! Unter dem Flieger erscheint jetzt das wilde Roßbodental, das 1901 durch einen gewaltigen Berg- und Gletschersturz verwüstet wurde. Wirr und graus liegen noch die Felstrümmer durcheinander, als hätte hier die sagenhafte Gigantenschlacht gewütet. Gigantisch ist jedenfalls das Unterfangen des Mannes, der jetzt vorbei an den Gipfeln der Unheilstifter, des Roßbodengletschers und Fletschhorns (4001 m), über das Trümmerfeld dahinfliegt. Er nähert sich dem Dorfe Simpeln. Während er dem verfolgenden Automobil entschwindet, wird er von den Bewohnern der Gegend bemerkt. Ein Hirt springt in langen Sätzen den Berg herab, fällt, richtet sich wieder auf, schreit und fuchtelt wie närrisch mit den Armen. Die Leute eilen aus allen Häusern und bleiben starr vor Staunen stehen, nachdem der schnurrende Riesenvogel schon entschwunden ist. Bei Algaby (Gstein, 1232 m) verläßt Chavez das Flußtal, dem er bisher folgte. Der Krummbach, welcher von hier an Doveria heißt, tritt in die Schlucht von Gondo, ein enges, wildes Tal mit senkrecht zu schwindelnder Höhe emporsteigenden Felswänden. Chavez hatte sich von allem Anfange an entschlossen, diesen „Höllenschlund“ zu meiden und mit einer Schwenkung nach rechts über den Muncherapaß (Monscera, 2117 m) direkt nach Domodossola zu fliegen. Um diese Gegend genau kennen zu lernen, war er mehrmals auf dem Camozellhorn (Pizzo Pioltone, 2621 m) gewesen. Er biegt also bei Algaby in ein Seitental ein und glaubt schon, das Schlimmste überstanden zu haben. Doch bei Furgge, links vom Tschuggmatthorn (2324 m), trifft ihn plötzlich ein heftiger Windstoß. Und nun folgt ein wütender Angriff der Winde. Wahre Stockschläge sausen auf ihn von allen Seiten nieder, von oben und unten, von rechts und links. Er wird wie ein Ball herumgewirbelt und macht Sprünge von 50—60 m Höhe. Es ist, als

wollte man ihm das Flugzeug unter dem Leibe wegreißen. Er flog gerade in einer relativen Höhe von über 1000 m und hätte ganz gut höher gehen können, aber er wagte es nicht. Die schrecklichen Augenblicke, welche er am Montag im Saltinetal durchgemacht hatte, kamen ihm in den Sinn, und er entschloß sich, den Flug über den Muncherapaß, welchen der Wind so ungestüm verteidigte, aufzugeben. Mit bewunderungswürdiger Geistesgegenwart und Kaltblütigkeit lenkte er sein Flugzeug nach links in das Zwischbergental, welches zwischen dem Seehorn (2454 m) und dem wiederholt genannten Camozellhorn nach Gondo führt[1]. Das Tal ist sehr eng und noch schlimmer als die Schlucht von Gondo. In einer absoluten Höhe von ungefähr 2000 m schwebend, gelangt er glücklich



hindurch. Bei Gondo, dem letzten Schweizer Dorfe, kommt er wieder in das Doveriatal, das er hatte vermeiden wollen. Er hält sich beim Weiterfliegen immer auf der rechten Seite des Tales, etwas unterhalb des Gebirgskammes. Der Wind ist ziemlich stark, aber er hat ihn jetzt im Rücken. Auch mancher

---

[1] Einige große Tagesblätter ließen Chavez trotzdem über den Muncherapaß fliegen. Es ist überhaupt, wie schon eingangs bemerkt, ganz unglaublich, was bei dieser Gelegenheit geleistet wurde. Nur ein Pröbchen! Die Wiener „Neue Freie Presse" läßt Chavez „über die Schluchten von Salquenen (!) hinwegfliegen", „den Monsoeropaß (!) traversieren (!), um Domodossola in raschem Abflug zu erreichen". Nach einer andern Meldung desselben Blattes fliegt Chavez über den Gabid (!), biegt bei Bourge (!) nach Mosekiera (!) ab und überfliegt Domodossola in einer fabelhaften (!) Höhe. Das will ein Weltblatt sein! Hatte man kein geographisches Lexikon oder eine Karte zur Hand?

Windstoß trifft ihn noch. Das Flugzeug schwimmt auf den Windwellen wie ein Brett auf stürmischer See. So fliegt er mit einer Schnelligkeit von 100 km etwa 7—8 km weit, ein Gegenstand des Staunens und der Bewunderung für das ganze Tal. Man jubelt und jauchzt ihm zu; Frauen reißen ihre Kopftücher herunter und schwenken sie in der Luft. Es wurde später auch berichtet, daß der Flieger von einem Eisenbahnzuge[1] aus bemerkt wurde. Man zog die Notleine, der Zug stand still, alles stieg aus und blickte mit ehrfürchtigem Staunen zu dem windschnellen Verkehrsmittel der Zukunft empor, das so frei durch die Lüfte in hellem Sonnenlichte dahinzog, während ihr Zug an die eisernen Schienen gebannt war und bald in Iselle in einen langen, finstern Gang sich verkriechen mußte, um den Berg zu überwinden.

Bei Varzo (568 m) erweitert sich das Tal. Die Höhen auf der linken Seite scheinen Chavez weniger schwierig. Er fliegt hinüber und auf der linken Seite weiter. Zugleich geht er aus der relativen Höhe von 1500 m durch abwechselnde Gleitflüge um 500 m herunter. Er merkt wohl, daß sein Flugzeug gelitten hat. Aber er ist ja jetzt in einer ruhigen Zone. Schon fliegt er über italienisches Gebiet. Die Kälte, die er so sehr gefürchtet, ist überwunden. Linde Lüfte umspielen ihn. Unter ihm dehnen sich grüne Kastanienhaine und Weingärten aus, über ihm am tiefblauen Himmel strahlt die glänzende Sonne. In Crevola biegt er nach rechts in das von der Tosa oder Toce durchflossene Eschental (Valle d'Ossola) ein und eilt mit Blitzesschnelle gegen Süden auf das Städtchen Domodossola (270 m) zu, indem er fortwährend tiefer geht.

Etwas südlich von Domodossola wird er von seinem getreuen Duray erwartet. Dieser hat, als dumpfe Schläge vom Glockenturme den Abflug verkündeten, in fieberhafter Eile auf dem verabredeten Platze seine Vorkehrungen getroffen. Weiße Tücher sind in der Form eines großen Kreuzes ausgebreitet. Ersatzstücke stehen bereit. Einige hundert Zuschauer haben sich eingefunden. Alle schauen in gespannter Erwartung gegen den Muncherapaß. Man sieht, wie auf den nahen Berggipfeln heliographische Zeichen weiter gegeben werden. Plötzlich ruft Duray: Da ist er! Sein scharfes Auge hat einen kleinen schwarzen Punkt erspäht, der von Norden durch das breite Tal herankommt. Er wird größer und größer und geht rasch aus der gewaltigen, über 1000 m betragenden Höhe herunter. In lautloser Stille lauschen alle auf das Surren des Motors, als fürchteten sie, durch einen Laut seinen Gang zu stören. Das Gerüst des Flugzeuges glänzt und glitzert im Sonnenlichte. Um 2 Uhr 11 Minuten ist er schon mit Blitzesschnelle über Domodossola hinweggeschossen. Nur 1 km ist er noch vom Landungsplatz, aber noch etwa 400 m hoch. Duray fürchtet, er gewahre das Zeichen nicht und schwenkt aus allen Kräften seine weiße Fahne. Die

---

[1] Man sagt, es sei ein von Brig kommender Zug gewesen. Das dürfte nicht zutreffen. Es könnte sich nur um den Zug handeln, welcher 1 Uhr 40 Minuten Domodossola verläßt und 2 Uhr 57 Minuten in Brig ankommt. Dem mußte er etwas vor Varzo begegnen.

Zuschauer rufen ihm begeistert zu und schwingen Hüte, Mützen und Taschentücher. Chavez hat das Zeichen wohl bemerkt. In einer Höhe von 200 m, etwa 400 m vom Kreuze entfernt, stellt er den Motor ab und geht ein Stück im Gleitflug nieder. In einer Entfernung von 100 m läßt er den Motor wieder laufen, wie es scheint, um einen Weg mit tiefen Furchen zu vermeiden, der die Wiese durchzieht. Einige Sekunden zieht das Flugzeug in horizontaler Lage hin, um sich bei Wiederaufnahme des Gleitfluges abermals mit der Spitze nach abwärts zu neigen. In einer Höhe von 10 m fliegt er so über die jauchzende Menge und das Kreuz. Alles geht ganz regelmäßig. Schon durchzuckt ihn das stolze Gefühl, im nächsten Augenblick als Sieger auf sichern Boden aufzusetzen: da sinkt schwarze Nacht auf seine Augen nieder, und als er nach einigen Minuten die Augen aufschlägt, da liegt er mit schmerzdurchzuckten Gliedern neben einem Trümmerhaufen von Stangen und Leinwand und schaut in das schreckensbleiche Gesicht seines Freundes Duray. „Es ist schrecklich! Es ist schrecklich!" murmelt er ihm zu.

Fürwahr, es war schrecklich, dieser jähe Übergang von jauchzender Freude zu herzzerreißendem Schmerz! Wie war es gekommen? Chavez konnte sich selbst keine Rechenschaft über die letzten Sekunden geben. Die Zuschauer sahen, wie ungefähr in einer Höhe von 10 m, einige Sekunden, ehe das Flugzeug auf den Boden aufsetzen mußte, plötzlich mit einem Knack die beiden Flügel nach oben zusammenschlugen wie bei einem Schmetterlinge, der sich niedersetzt. Der vordere, mit dem Motor und dem Flieger belastete Teil hatte jetzt keinen Halt mehr und schoß lotrecht in die Tiefe. Durch die Gewalt des Schwunges wurde das Flugzeug in der Luft vollständig umgedreht, und so schlug es, das Oberste zu unterst, auf den Boden auf, den unglücklichen Flieger unter sich begrabend. Daß die Flügel, welche den gewaltigen Kampf gegen den Wind im Saltinetal und vor dem Zugang zum Muncherapaß durchgemacht hatten, die auch bei dem steilen Abstieg im Gleitfluge stark in Anspruch genommen wurden und vielleicht auch plötzlich auf einen stärkeren Bodenwind trafen, schließlich nachgaben, ist nur zu begreiflich [1]. Aber daß sie gerade im allerletzten Augenblicke versagten, einige Sekunden vor der Landung, wo der Flieger, umjubelt von der Menge, sich schon geborgen wähnte und dem Flugzeuge wohl auch nicht mehr die volle Aufmerksamkeit zuwandte; daß sie gleichzeitig in so entschiedener Weise durch völliges Zusammenklappen versagten: darin liegt die Tragik der gewaltigen Handlung. Luigi Barzini hat dem, seiner Fassungskraft entsprechend, folgenden Ausdruck geliehen: „Wie eine mythologische Gottheit ist Chavez aus den Wolken herab-

[1] Geradezu naiv ist in Anbetracht der Umstände die Angabe, welche jüngst Graf de Brazza in einem Vortrag zu Triest machte. Er erklärte, er habe nach dem Unglück zusammen mit Mercanti und Duray bemerkt, daß ein Flügel des zertrümmerten Flugzeuges nur mit kleinen Nägeln befestigt und die Stelle mit Firnis überdeckt war, so daß also die Annahme eines verbrecherischen Anschlages nahe liege. Die „Neue Freie Presse" glaubte, diese Angabe mit einer längeren Ausführung widerlegen zu müssen!

gestiegen auf unsern Boden. Und der unselige Zufall im letzten Augenblicke scheint fast von, ich weiß nicht welcher unausweichlichen, vernünftigen Feindesmacht gewollt, um ihm zu beweisen, daß er ein Mensch sei, gebrechlich und schmerzempfänglich."

Aber das Unglück war nun einmal geschehen. Um 2 Uhr 15 Minuten war der Riesenvogel flügellahm kopfüber zu Boden gefallen. In 46 Minuten hatte er den Raum zwischen Brig und Domodossola durchmessen, während der schnellste Zug dazu 1 Stunde braucht. Dabei muß man noch bedenken, daß er erst in weiten Kreisen hochgehen, bald steigen bald fallen mußte und nicht der Luftlinie (40 km) folgen konnte. Großartiges, Unglaubliches war geleistet worden. Aber das Jubelgeschrei war jäh in einen einzigen Jammerruf umgeschlagen. Wie betäubt starrten alle auf den Trümmerhaufen. Darunter lag der kühne Flieger. War er tot? Die Vordersten springen herbei. Duray tut einen Blick unter die Trümmer und fährt entsetzt zurück. Man schiebt Leinwand und Stangen beiseite und entdeckt den Unglücklichen, wie er mit dem Gesichte nach unten auf dem Boden liegt und ihm das helle Blut unter dem Helme hervorrinnt. Schnell wird er neben den Trümmern gelagert und von den herbeigeeilten Ärzten zunächst oberflächlich untersucht und behandelt. Es ist ein herzzerreißender Anblick. Unwillkürlich treten den Umstehenden die Tränen in die Augen. Atemlos laufen von allen Seiten Menschen herbei, denen die Angst aus den Augen leuchtet. Sie fürchten alle, schon einen Toten zu finden. Duray sucht seiner gewaltigen Bewegung Herr zu werden und fragt den Freund, wie es gewesen. „Schweigen Sie, schweigen Sie!" antwortet dieser mit schwacher Stimme. Es ist nicht mehr der himmelstürmende Beherrscher der Lüfte, sondern ein armer, schmerzgepeinigter Mensch, der da auf der Erde liegt, über die er sich so hoch erhoben. Man hat ihm den Lederhelm abgenommen, der ihm sicher gute Dienste geleistet. Nase, Wangen und Lippen sind ihm blutig gerissen von den Glassplittern der Schutzbrille, die ihm unter die Augen geschlagen worden war. Leise bittet er, etwas auf die Seite gelegt zu werden, um das Blut, das im Munde sich gesammelt, auswerfen zu können. Unterdessen hat man aus einem nahen Hause eine Matratze herbeigeholt. Man bettet ihn darauf und hebt ihn so auf ein Automobil, das ihn zum Spital führt, zum Spital, in dessen Nähe eine große Tafel die Inschrift zeigte: „Chavez glücklich in Domodossola gelandet. Es lebe Chavez!"

Am entgegengesetzten Ende des Städtchens langte um dieselbe Zeit mit der rasenden Eile freudiger Ungeduld das Automobil an, welches Christiaens und einige Berichterstatter trug. Laut rufen sie ihre jubelnde Freude in alle Welt, diese Freude, welche sie auf der ganzen Strecke aus allen Augen gelesen. Aber was ist das? Die Leute hier sind so ernst, ja traurig. „Fahren Sie nach rechts, zum Spital!" ruft man ihnen kurz zu. Noch denken sie an kein Unglück und setzen jubelnd ihre Fahrt fort. Beim Spital sehen sie eine bestürzte, trauernde Menge. Ein Offizier nähert sich ihnen und teilt ihnen die Trauerbotschaft mit. Und da schauen sie auch schon den traurigen Zug, welcher Chavez in den Operationssaal des Spitals bringt. Wie war der lebenslustige Jüngling verändert!

Das Gesicht bleich, die Augen halb geschlossen, der Mund geschwollen und blutig, die Kleider in Unordnung und blutbefleckt, das linke Bein zwischen zwei Brettern geschient. Ein leises Wimmern dringt aus den halboffenen Lippen. Erschüttert folgen die Freunde dem traurigen Zuge in den Operationssaal. „Langsam! Machen Sie langsam!“ fleht der Arme, als ihm die Ärzte die Schuhe und Kleidungsstücke abschneiden. Christiaens ruft ihn beim Namen. Der Verwundete schaut ihn an und drückt ihm leicht die Hand.

Die Ärzte stellen einen Bruch beider Beine und des linken Schenkelknochens fest. Sie sind mit dem allgemeinen Befinden zufrieden und hoffen, den Flieger in absehbarer Zeit wieder herstellen zu können. Duray und Christiaens wachen am Bette des Freundes.

In Brig hat Weymann mit aufrichtiger Teilnahme die Nachrichten über das Schicksal seines Mitbewerbers vernommen. Trotzdem entschließt er sich, da die Witterungsberichte so günstig lauten, zu einem neuen Versuche. Gleich Chavez ruft er: „Ich muß auffliegen“, und klettert zum Sitze empor. Dabei gleitet er jedoch aus und fällt zur Erde. Man eilt herbei und fragt, ob er sich wehe getan. „Nein“, antwortet Weymann, „das war eben der Anfang.“ Um 3 Uhr 43 Minuten steigt er unter dem Beifall der Zuschauer in einem prachtvollen, wenn auch langsamen Fluge auf. Immer höher kreist er, und schon meint man, er werde sich dem Simplon zuwenden, wohin Farman bereits mit dem Automobil vorauseilt, da stellt er plötzlich den Motor ab und landet um 3 Uhr 56 Minuten in sicherem Gleitfluge genau an der Abflugsstelle. Er erklärt, daß bis auf 1200 m alles vorzüglich ging. Aber von da ab setzte die vordere Steuerfläche allen Versuchen beharrlichen Widerstand entgegen. Er fühlte sich wie von einer unsichtbaren Gewalt zurückgedrängt. Da Farman nicht zur Stelle ist, können keine Änderungen vorgenommen werden. Gegen Abend teilt er der Kommission offiziell seinen Verzicht auf den Simplonflug mit, und so endet die Flugwoche, nachdem über die geringe Verzögerung bei der Eröffnung ein so großer Lärm entstanden war, einen vollen Tag vor dem angekündigten Termin.

Die Aufmerksamkeit der ganzen Welt richtete sich nunmehr auf den Schauplatz des dritten Aufzuges des großen Dramas, auf das kleine Domodossola, wo der Held mit dem Tode rang. Mit der Bahn und im Automobil eilten Berichterstatter und Sportsleute von Brig und Simplonkulm nach Domodossola. Vor dem Spital staute sich die Menge. Auch Paulhan schaut nach seinem unglücklichen Freunde. Weymann sendet ein herzliches Telegramm: „Ich sende Ihnen meine aufrichtigsten und begeistertsten Glückwünsche zu Ihrem Versuche, untröstlich über den Unfall, der Sie aufhielt. Ich wünsche Ihnen baldige Wiederherstellung.“ Von allen Seiten liefen Anfragen ein. Auf dem Telegraphenamt wurden mehr als 100 000 Worte telegraphiert. Soldaten unterstützten die Beamten.

Die Trümmer des Flugzeuges wurden noch am Abend für die Fahrt nach Paris verladen. Der Motor war ganz unbeschädigt. Die Schraube war zer-

splittert und vollständig verschwunden, indem die Menge die Splitter als Andenken davontrug.

Der Flieger selbst verbrachte die Nacht im Halbschlummer ohne Fieber. Am Morgen (24. Sept.) verlangte er nach Zeitungen, um zu lesen, was man von ihm schrieb. Aber die Ärzte hatten es verboten. Duray las ihm nun einige besonders anerkennende Stellen vor, was ihm sichtlich wohl tat. Ein schwaches Lächeln erscheint auf seinem bleichen Gesichte. Auch einen Pack Telegramme zieht Duray aus der Tasche und teilt sie ihm mit: Glückwünsche, Beileidsbezeigungen und Anfragen von Verwandten, Freunden, Bekannten und Unbekannten. „Duray, man muß antworten", preßt der allzeit Dankbare mit Mühe durch die geschwollenen Lippen hervor. „Und die andern?" fragte er zaghaft nach einigen Augenblicken. — „Die andern, wer?" — „Die andern Flieger, Weymann...?" Als er dann hört, daß alle verzichtet und Brig verlassen haben, atmet er erleichtert auf. „Ah! . . . Ich glaubte . . . Es ist heute so schön windstill." Die Freunde, welche seine Gedanken wohl verstehen, beruhigen ihn nochmals und erklären ihm, daß er unstreitig gesiegt habe. „Hart genug ist es gewesen", meint Chavez, und er kommt jetzt auf seine herrliche Fahrt, erklärt, warum er den Flug über den Muncherapaß nicht wagte, gibt eine eingehende Beschreibung seines Fluges bis zum Augenblicke, wo er nur noch wenige Meter vom Boden des Landungsplatzes entfernt war. Von da an fehlt ihm jegliche Erinnerung bis zum Wiedererwachen nach dem Sturze. Da einige Augenzeugen berichten, sie hätten gesehen, wie unmittelbar vor dem Sturze der Flieger die Hände emporgehoben habe und dann in sich zusammengesunken sei, so wäre auch nicht ausgeschlossen, daß im letzten Augenblicke, als der sichere Boden so nahe war, die aufs äußerste angestrengten Nerven versagten und eine vorübergehende Bewußtlosigkeit eintrat. Auch das rasche Niedergehen aus großer Höhe mag mitgewirkt haben. Indem nun die Hände vom Steuerrad glitten und der Körper nach vorne schoß, wäre das Vorderteil des Flugzeuges jäh nach unten gerissen und die Flügel aufgebogen worden.

Noch am Abend des Unglückstages hatte das Flugkomitee den berühmten Chirurgen Professor Carle von Turin berufen. Derselbe erschien am folgenden Tage. Chavez, der bei der ersten Behandlung schreckliche Schmerzen ausgestanden hatte und eine Wiederholung fürchtete, war durch sein Erscheinen sehr beunruhigt und bat, man möchte ihn nicht berühren. Professor Carle billigte vollständig die bisherige Behandlung. Auch er war mit dem Zustande zufrieden. Nur die beschleunigte Herztätigkeit (bis zu 150 Pulsschläge in der Minute) erregte ihm einiges Bedenken. Das könne aber auch bloße Nervosität sein. Brust und Bauch erklärte er für unverletzt.

Nach den verläßigen Mitteilungen eines Herrn, der um den Kranken beschäftigt war, müssen aber auch schwere innere Verletzungen vorhanden gewesen sein; denn Chavez hatte auch ständig Erbrechen und Blutauswurf. Das deutete auf eine Gehirnerschütterung und Verletzung innerer Organe. Es ist das auch ganz begreiflich. Das Flugzeug überschlug sich vollständig in der Luft,

ohne daß der Flieger aus seinem kastenähnlichen Sitz herausfiel. Beim Auffallen auf den Boden schlug er so naturgemäß zunächst mit dem Kopfe, und zwar mit dem Gesichte, in zweiter Linie mit der Brust und dem Leibe auf, während die Beine noch im Sitz oder wenigstens im Gestänge staken. So begreift man, daß er außer den Beinbrüchen sich auch eine Gehirnerschütterung und innere Verletzungen holte. Daß er nicht noch ärger verletzt wurde, hat er wohl dem Umstande zu danken, daß er einen Lederhelm und einen dicken Pelz trug. Auch werden die großen Flügel, die sich ja nach dem Überschlagen des Flugzeuges wieder etwas aufklappen mußten, und die unversehrt gebliebenen Schwanzflächen den Fall etwas gebremst haben. Der Motor und der Benzinbehälter, die übrigens mit Watte umwickelt waren, scheinen nicht auf den Flieger gefallen zu sein.

Trotzdem also das Vorhandensein innerer Verletzungen aus der Art des Sturzes und aus den Krankheitserscheinungen deutlich zu erkennen sein mußte, sprachen die Ärzte den Zeitungen zufolge zuerst nur von äußeren Verletzungen und dann hauptsächlich von einer Nervenerschütterung, von welcher vor allem das Herz betroffen worden sei. Verwundern muß man sich auch, daß man am ersten Tage soviele Besuche an sein Krankenlager ließ und gestattete, daß er lange sprach und lesen hörte, und zwar über Dinge, die ihn gewaltig erregen mußten.

Sonntag, den 25. September, war denn auch die Herztätigkeit am Morgen derart, daß man ernstlich zu sorgen begann. Nun raffte man sich zu energischem Vorgehen auf. Jeglicher Besuch wurde verboten. Dafür legte man an der Spitalpforte ein Buch auf, in welches die zahlreichen Besucher ihre Wünsche eintragen konnten. Ärzte und Krankenschwestern wetteiferten in der sorgfältigsten Pflege des gefeierten Kranken. Das Mailänder Komitee hatte ihm noch in der letzten Nacht melden lassen, daß man ihm einen Preis von 50 000 Lire zuerkenne. Das war ein großer Trost für ihn. Wenn er auch sehr reich war, so daß der Betrag des Preises keine weitere Rolle spielte, so lag doch in der Zuerkennung des Preises die Anerkennung seines Sieges.

Am Montag (26. September) zeigte sich ein neues, beunruhigendes Symptom, eine allgemeine Schwäche und Niedergeschlagenheit. Die Ärzte wiesen zur Erklärung auf die gewaltige nervöse Aufregung der Fahrt hin. Die Krankenschwestern erklärten die Erscheinung viel einfacher als notwendige Folge von Digitalineinspritzungen. Es ist bekannt, daß Digitalin, das man zur Beruhigung des Herzens und zur Verminderung der Pulstätigkeit verwendet, nicht nur in einer größeren Gabe, sondern auch durch wiederholte kleinere Gaben Vergiftungserscheinungen, wie lähmungsartige Schwäche und Hemmung der Herzklappen, hervorrufen kann. Angstvoll erwartete man die Bekanntmachungen der Ärzte. Die Leute von Domodossola wollten gar nicht daran glauben, daß es schlimm werden könnte. Die Landungsstelle zierte ein schlichter Landmann mit einem großen Strauß von Dahlien und Gänseblümchen. An diesem Tage brachte man dem Flieger auch seine goldene Uhr, die bei der Überführung im Automobil verloren gegangen war. Chavez drückte die Uhr, welche ihm als Andenken

seines Vaters sehr teuer war, an seine Lippen und meinte freudig: „Das wird mir nun helfen, schneller gesund zu werden."

Die Ärzte waren nicht so hoffnungsfreudig. Der Bruder des Verunglückten, ein Bankier in Paris, wurde benachrichtigt, wo möglich an das Krankenbett zu eilen. In der Nacht vom 26. auf den 27. September wachten die Schwestern abwechselnd am Krankenlager. Der Zustand wurde immer schlimmer. Vollständige Erschlaffung wechselte mit vorübergehendem Erwachen zur früheren Regsamkeit. Gegen Morgen wurde der Atem mühsamer. Auf die Fragen, wie es ihm gehe, antwortete er: „Schlecht, sehr schlecht." Gegen 6 Uhr holte ein Krankenwärter den Arzt herbei. Chavez sagte auch ihm: „Ach, Doktor, es geht mir sehr schlecht." Der Arzt fand allerdings seinen Zustand aussichtslos, eine Gefahr wegen drohenden Comas unmittelbar bevorstehend. Trotzdem suchte er den Kranken zu beruhigen. Dasselbe taten auch Duray und Christiaens, die rasch herbeigeholt wurden. Als Duray ihm mitteilte, daß man für diesen Tag die Ankunft seines Bruders John aus Paris erwarte, meinte er: „Ah, das wird mir große Freude machen und mir auch gut tun."

Gegen 9 Uhr wurde der Leidende durch Einatmung von Sauerstoff und Einspritzungen wieder etwas belebt, so daß er ein wenig Tee mit Milch und Eidotter nehmen konnte. Er fragte die Ärzte, ob noch Rettung möglich sei. Und weder die Wissenschaft in der Person der Ärzte noch die Liebe in der Person seiner Freunde Duray und Christiaens fanden den Mut, ihm offen die Wahrheit zu sagen. Sie versicherten ihm einstimmig, daß er bei seiner Jugend und kräftigen Natur die Krise überstehen werde. Sie glaubten wohl, diese Lüge der sog. Menschlichkeit zu schulden, und viele werden das natürlich finden, nämlich alle jene, welche das Hinscheiden eines Menschen mit dem Ende eines unvernünftigen Wesens auf gleiche Stufe stellen.

Um 10 Uhr war die künstlich herbeigeführte Besserung vorüber; der mühsame, röchelnde Atem stellte sich von neuem ein. Bleich und unbeweglich lag er da. Als der Seelsorger des Spitals, Kanonikus Calciati, ihm sagte, daß er bei der heiligen Messe, die er auf seinen Wunsch am Morgen im Spital gelesen hatte, seiner gedacht habe, neigte er dankend das Haupt und versuchte, ihm die Hand zu drücken mit den Worten: „Danke, danke, danke." Dann rief er aus: „Nicht sterben, nein!" und fügte wie zum Troste hinzu: „Ich bin Katholik." Bei vollem Bewußtsein beichtete er, empfing aber nur das Sakrament der letzten Ölung, weil man ihm die Wegzehrung wegen des ständigen Erbrechens, das ihn alle drei Tage hindurch plagte, nicht reichen konnte [1]. Er selbst hatte die Tröstungen der Religion begehrt.

Einer der Umstehenden suchte ihn zu trösten mit den Worten: „Sie sind ein Held. Alle Welt denkt an Sie." Chavez entgegnete mit feiner Ironie: „Das ist schön, aber ich sterbe."

---

[1] Diese und einige andere Angaben verdanke ich der Freundlichkeit des hochw. Herrn Kanonikus, der es als ein Glück betrachtete, daß er dem jungen Manne, der ihn so sehr erbaute, im Todeskampfe beistehen durfte.

Um 12³/₄ Uhr kam sein Bruder John an. Herzzerreißend war das Wiedersehen. John umarmte den sterbenden Bruder. Geo fragte leise: „Hast du mein Telegramm erhalten?" — „Ja", erwiderte dieser, „und jetzt bin ich dir ganz nahe." Frage und Antwort war nur ein Deckmantel für die gewaltige Erregung, die beider Herz durchbebte. John vermochte nicht länger an sich zu halten. Laut aufschluchzend verließ er für einige Augenblicke das Zimmer. Auch über des todwunden Fliegers bleiches Antlitz rollten dicke Tränen, und alle Anwesenden, Ärzte, Schwestern, Krankenwärter, Priester, Freunde, sie weinten stumm in sich hinein.

Rasch ging es nun dem Ende zu. Er verlor das Bewußtsein, litt große Schmerzen und wiederholte seinen Flug, während er mit der Linken in der Luft herumhastete und wie ein Kind klagte. Wieder sieht er sich vor den himmelanstrebenden Gletscherhöhen. „Die Höhe ... die Höhe", ruft er mit schon halb gebrochener Stimme. Er muß sie überwinden. „Man muß ... zwei Zentimeter ... Essenz hinzugeben. ..." Angstvoll lauscht er auf das Surren des Motors: „Der Motor ... der Motor!" Jetzt sind die Höhen überwunden. „Ich muß ... mich senken ... landen ... landen." Und nun wendet er sich von der Luftfahrt ab. „Wir werden auf deinem Automobil spazierenfahren", sagt er zum Bruder. Immer kürzer geht der Atem, immer schmerzlicher wird sein Stöhnen, die Augen beginnen sich zu verglasen. „Wie Frau de la Roche — ich will aufstehen", stammelt er mühsam. Immer deutlicher tritt ihm sein Ende vor Augen. Seine Jugend sträubt sich dagegen: „Nein ... nein ... nein", ruft er dem kalten Knochenmanne zu, der schon den Arm erhoben. Wie hilfesuchend blickt er die Umstehenden an, indem er mühsam klagt: „Jetzt ... bin ich ... in einer schlimmen ... Lage ..." Man sucht ihn zu trösten, man macht Einspritzungen mit Kochsalzlösung, man zwingt sich mit Tränen in den Augen zu einem Lächeln, um ihn in übelangebrachtem Mitleid über den Ernst der Lage hinwegzutäuschen — eitles Bemühen ohnmächtiger Menschlein. Es ist 3 Uhr. Der letzte Augenblick ist da. „Nein ... nein ... das gibt es nicht ...", tönt es zwischen herzbrechenden Seufzern. Eine kurze Stille. „Nein ... nein ... ich sterbe nicht ... sterbe nicht ...", ringt es sich noch zwischen den zusammengepreßten Zähnen hervor. Noch ein Klagelaut: es war der Punkt am Schlusse der gewaltigen Tragödie.

„Ich sterbe nicht", diese letzten Worte des gefeierten Simplonbezwingers waren zunächst nur der Widerhall einer mitleidigen Lüge schwacher Menschen. Und doch sind sie wahr. Gewiß, sein Andenken wird fortdauern unter den Menschen. Dafür ist Bürgschaft seine Leistung. Dafür ist Bürgschaft die Ehrung, welche seinem sterblichen Teile zu Domodossola und zu Paris zu teil wurde. Das Sterbezimmer war rasch zum Totenzimmer umgewandelt worden. Scharenweise eilten die Leute herbei; die Älpler stiegen von ihren Bergen herab, um dem noch einmal ins Antlitz zu schauen, dessen kühnen Flug über die Abgründe sie staunend bewundert hatten. Hoch und nieder, alt und jung, gelehrt und ungelehrt, sie alle ziehen in aufrichtiger stummer Trauer, viele mit tränenden Augen, in langen Reihen durch die Kammer, in welcher inmitten von Blumen und gelblichem Kerzenscheine der bleiche Jüngling ausruht von seiner verwegenen Fahrt, in den gefalteten

Händen ein kleines Kreuz und einen Rosenkranz, auf dem Antlitz die erhabene Ruhe des Todes.

Tausende von Unterschriften bedeckten die Blätter des Buches, das noch an der Spitalpforte auflag. Von allen Seiten liefen Beileidsbezeigungen ein. Auch zwei Opfer der Luftschiffahrt aus jüngster Zeit, Baronin de la Roche und Ferdinand de Baeder, sandten dem Bruder ihr aufrichtiges Beileid.

In Mailand, wo seit Sonntag die Flugwoche im Gange war, stellte man auf die Nachricht vom Hinscheiden des heldenmütigen Kameraden die Flüge für den Nachmittag ein. Nur mit Mühe konnte das Komitee aus Rücksicht auf die Zuschauer von den trauernden Fliegern erlangen, daß drei Italiener, drei Franzosen und ein Deutscher noch eine Viertelstunde lang Schauflüge machten. Paulhan eilte noch am Abend nach Domodossola. Am nächsten Morgen kam er ins Spital und küßte seinen Freund auf die kalte Stirne.

In der Frühe des 28. September kam noch ein jüngerer Bruder des Verstorbenen aus Genf, wo er in einem Pensionate weilte, und eine kleine Schwester mit einer Tante aus der Bretagne. Von neuem flossen heiße Tränen. Eindringlich bat die Tante die Krankenschwestern um ihr Gebet.

Vergebens hatten die Bewohner von Domodossola gebeten, daß man ihnen den teuren Toten lasse. Die Verwandten beschlossen, die Leiche nach Paris zu überführen. Am Nachmittag bewegte sich der großartige Leichenzug vom Spital zunächst zur Kirche. Voran schritt die Musik. Es folgten die vielen Kranzspenden, von denen die größeren in der Hand getragen, die übrigen auf drei Wagen mitgeführt wurden. Vierzehn weißgekleidete Mädchen streuten Blumen auf den Weg. Zahlreiche Priester gaben dem Toten das Geleite. Aus all den Dörfern, welche der Kühne überflogen hatte, waren sie herbeigeeilt. Einer hatte einen großen Strauß von selbstgepflückten Edelweiß mitgebracht und sie auf die Bahre gestreut. An die Priester schlossen sich die Ordensleute. Dann folgte der Sarg auf dem von sechs weißen Rossen gezogenen Leichenwagen, welchem Feuerwehrleute in Paradeuniform zur Seite gingen, während hervorragende Persönlichkeiten, darunter Weymann, die Schleifen hielten. Hinter dem Sarge gingen der Bruder John und die Tante und dann eine bedeutende Anzahl von Fliegern, die von Mailand gekommen waren. Es war ein ernstes memento mori für sie alle. Gar mancher mochte denken: „Heute dir, morgen mir.“ Nach ihnen gingen die Behörden der Gegend, die Vereine mit ihren Fahnen und eine große Menge Volk. In der Kirche wurden die feierlichen Exequien gehalten und von dem Erzpriester Don Tettoni dem Toten ein kurzer, aber warm empfundener Nachruf gewidmet. Während die ergreifenden Choralgesänge zur Orgel erklangen, blieb kaum ein Auge trocken.

An der Bahnstation hielten verschiedene, darunter auch Paulhan, kurze Ansprachen. Die Fahnen senkten sich zum letzten Gruße, der Wagen wurde geschlossen und fort ging's den Weg zum Simplon zurück, diesmal nicht hoch in der Luft als lebensfrischer Jüngling, sondern in engem Schrein als kalte Leiche durch das lange, lange dunkle Erdenloch.

In Brig hatte sich viel Volk am Bahnhof eingefunden. Das Briger Komitee legte einen Kranz auf den Sarg nieder, die Musik spielte einen Trauermarsch.

Und weiter ging's nach Paris, wo die Leiche am 30. September anlangte und in dem kleinen Kirchlein des hl. Franz von Sales aufgebahrt wurde. Vier Wagen voll Kränze hielten vor der Kirche. Es wurde eine Totenmesse gelesen, dann wurde der Tote in großartigem Leichenzuge, mit Blumen überschüttet, zum Friedhof Père-Lachaise gebracht, wo er der kühlen Erde anvertraut wurde.

In Domodossola soll ein Block vom Simplon auf der Landungsstelle als Denkmal aufgestellt werden. Im fernen Peru hat man auch eine größere Summe für ein Denkmal in Brig gesammelt. Unterdessen hat ihm bereits der Volkssänger ein monumentum aere perennius gesetzt in einem Sange, dessen Kehrreim mit unübertrefflicher Kürze sagt:

Il monumento eterno per Chavez
E' del Sempione la domata mole!

„Für Chavez wird ein ewig Denkmal sein
Des Simplon überwund'nes Felsgestein!"

V. Wilhelm S. J.

Rezensionen.

Biblische Zeitfragen, gemeinverständlich erörtert. Ein Broschürenzyklus, herausgegeben von Dr **Johannes Nikel** und Dr **Ignaz Rohr.** I.—III. Folge (in je 12 Heften). 8⁰ Münster i. W. 1908—1910, Aschendorff.

Christus und Buddha. Von Dr Otto Wecker. (52) 60 *Pf.*
Die Apostelgeschichte. Von Dr Joh. Evang. Belser. (32) 50 *Pf.*
Jesus der Menschensohn. Von Dr Fritz Tillmann. (32) 50 *Pf.*
Christentum und Judentum im letzten Jahrhundert vor Christus. Von Dr Paul Heinisch (46) 60 *Pf.*
Die Briefe Pauli. Ihre Chronologie, Entstehung, Bedeutung und Echtheit. Von Dr Friedrich Maier. (78) *M* 1.—
Jesus und Paulus. Von Dr P. Dausch. (46) 60 *Pf.*
Das Lukasevangelium. Von Dr Max Meinertz. (48) 60 *Pf.*

Den beiden Herren Herausgebern gebührt wärmster Dank, daß sie ein so zeitgemäßes und nützliches Unternehmen ins Leben gerufen haben. Behandeln ja die dem Rezensenten vorliegenden Broschüren des Neuen Testamentes Fragen von großem Interesse und geben gediegene Antworten in lichtvoller Begründung auf die Einwendungen, welche von der Kritik verneinender Richtung gegen die Grundlagen des Christentums vorgebracht werden, oder erörtern in gehaltvoller Darstellung Gegenstände, die zur Aufhellung und zum tieferem Verständnis dogmatischer und geschichtlicher Probleme beitragen.

Der Neobuddhismus erhebt kühn sein Haupt und macht theoretisch und praktisch Ansprüche, die den Grundlagen des Christentums Zerstörung androhen. Da war „Christus und Buddha" (I 9) eine recht zeitgemäße, aufklärende und belehrende Abhandlung. Zunächst werden die methodischen Grundsätze festgestellt, nach denen überhaupt bei vergleichender Religionsforschung über Abhängigkeit und Entlehnung vorangegangen werden muß; dann findet eine Prüfung der angeblichen Ähnlichkeiten zwischen dem Leben Buddhas und Christi statt, die als Entlehnungen bei manchen gelten. Wie unbegründet, ja leichtfertig und durchaus oberflächlich dergleichen Annahmen seien, welch große Verschiedenheiten bei genauerem Zusehen sich alsbald herausstellen, welch unüberbrückbare Kluft zwischen beiderseitigen Tatsachen und Anschauungen gähnt, das wird in klarer Zusammenfassung der entscheidenden Gesichtspunkte trefflich vorgelegt. Als Ergebnis stellt sich heraus: keine einzige der angeblichen Parallelen hält stand. Weiterhin wird jeder Ent-

lehnungshypothese der Boden entzogen durch die Untersuchung: Gab es Kanäle, durch die vom Fünfstromland die Wogen der dortigen Geistesströmungen ihren Weg ins Mutterland unserer Evangelien gefunden haben? Antwort: nein; und so kann der Schluß der Broschüre lauten, „daß die Evangelien und ihr Christusbild einer ehrlichen und unbefangenen Kritik im Lichte moderner Religionsforschung standhalten". Wir stimmen dem Herrn Verfasser bei, daß man bei dergleichen Untersuchungen, soweit es angeht, sich auf denselben Boden stelle mit den Gegnern, daß in diesen Fragen der bloße Hinweis auf die Unwandelbarkeit des christlichen Dogmas weder Freund noch Feind vollkommen befriedige; denn auch den Gläubigen ist eine allseitige Lösung der Einwände nicht unerwünscht; aber trotzdem möchten wir es für ungeeignet erachten, anfangs bei Erwähnung der gegnerischen Einwürfe Fragen zu stellen, wie: „Wird der übermenschliche, supranaturale Charakter der Person und der Lehre Christi vor ihnen bestehen können?" Ein solcher methodischer Zweifel ist sicher nicht notwendig, am wenigsten aber als ernste Frage vorzulegen (S. 7).

Ein anderes Heft (I 7) bringt eine gedrängte Darstellung über Verfasser und Zeit der Abfassung der Apostelgeschichte und deren Glaubwürdigkeit und Bedeutung für die Kenntnis der Verfassung der alten Kirche; daran schließt sich ein Überblick über die Chronologie der Apostelgeschichte (Anfangstermin 783 = 30, Tod, Auferstehung, Himmelfahrt; 46—49 erste Missionsreise, 51—53 zweite; 53 im Spätsommer bis 58 dritte, Gefangennahme in Jerusalem und in Cäsarea bis Spätsommer 60, Ankunft in Rom Frühjahr 61, Ende der Gefangenschaft Frühjahr 63). Ebenso ist am Schluß Auskunft gegeben über die doppelte Textgestalt. Der Annahme Gal 2, 1—10 = Apg 15, 1 ff steht der Herr Verfasser ziemlich wohlwollend gegenüber (S. 21).

Die in neuerer Zeit von gegnerischer Seite viel behandelte Frage: Für wen hat Jesus sich selbst gehalten? bekommt eine treffliche Antwort im Hefte (I 11) „Jesus der Menschensohn". Zunächst wird aufmerksam gemacht auf die Stellen der Evangelien, in denen ein indirektes oder direktes Bekenntnis vorliegt; und aus diesen Stellen erhellt klar, daß er sich sowohl indirekt als direkt für den Messias erklärt habe (vgl. Mt 16, 20; 11, 4—6; Lk 24, 46 u. dgl. m.); aber oft nennt er sich den Menschensohn. Nach einem Überblick über die verschiedenen Auffassungen wird die einzig richtige aus Dn 7, 13 geschöpfte vorgetragen und durch eine einlässige Untersuchung dieser Vision des Propheten und der Gestalt des auf den Wolken kommenden Menschensohnähnlichen begründet, und damit stimmt der Gebrauch in den Evangelien, der auch Aufschluß vermittelt, warum Jesus diesen Namen wählte, gleichsam an den Namen „Messias", „Davidssohn" vorübergehend, die eben zu sehr ins politische und nationale Getriebe bereits hineinverflochten waren. Da es nun keiner Kritik gelingen kann, diesen Namen aus der urchristlichen Geschichte zu entfernen, so ist es „geschichtliche Tatsache, daß Jesus sich selbst für den vom Propheten Daniel geschauten, aus den Himmeln gekommenen, gottmenschlichen Träger des Gottesreiches gehalten hat". Das ist ein wissenschaftliches Ergebnis (S. 29).

Ein überaus nützlicher Gegenstand wird besprochen im Hefte (I 12) „Griechentum und Judentum im letzten Jahrhundert vor Christus"; denn eine gar schnell und oberflächlich urteilende religionsgeschichtliche Vergleichung will ja das Christentum hinstellen als das natürliche Ergebnis der geistigen Bewegungen, der sozialen Verhältnisse des Griechentums und des von diesem beeinflußten jüdischen Geisteslebens. Das vollständig Unzulängliche einer solchen Entstehungsursache erhellt nun aus den religiösen Zuständen und Anschauungen des Hellenismus, der philosophischen Richtungen (Euhemeristen, Epikureer, Stoiker, Skeptiker), der Hinneigung zu den orientalischen Religionen, die schließlich in Astrologie und Magie ausartete. Was konnte da für das Christentum gewonnen werden? Höchstens die Sehnsucht einiger Besseren nach einer wahren Religion. Das Judentum, besonders in der Diaspora, arbeitete insofern dem Christentum vor, als durch die Proselyten die Kenntnis und Verehrung des einen Gottes unter den Heiden in etwa angebahnt und verbreitet wurde. Aber läßt sich deshalb das Christentum begreifen als das notwendige Ergebnis des religiösen Geistes jener Zeit unter Ausschließung jedes übernatürlichen Einflusses? Ist der christliche Gottesbegriff nur Fortführung und Entfaltung von Ideen, die antike Religion und Philosophie hervorgebracht? Eine Richtung der vergleichenden Religionswissenschaft, die natürlich „voraussetzungslos" die Möglichkeit einer Offenbarung Gottes verneint, sucht das fertig zu bringen, nicht durch Vergleichung, sondern durch Ausgleichung: man drückt die christliche Religion herab, um sie andern Entwicklungsstufen näher zu bringen; man erhebt die letzteren über Gebühr, um die Kluft möglichst zu verdecken; man schwächt die Unterschiede ab; bleibt hängen an äußerlichen Ähnlichkeiten, ohne den inneren wesentlichen Unterschied der Ideen zu betrachten; man beachtet nicht hinreichend, daß Gegenstand der christlichen Predigt nicht nur der eine persönliche Gott sei, sondern Christus, der Sohn Gottes, identisch mit dem geschichtlichen Jesus. Welch tiefgreifende Unterschiede tun sich ferner auf in der Wertung der einzelnen Persönlichkeit, im Begriff der Sünde, in der Übung der Aszese, in der Anschauung über das zukünftige Leben, in der körperlichen Auferstehung? „In den philosophischen Systemen aller Richtungen hatte die Idee, daß dem Körper ein Wiederaufleben zu teil werden würde, keinen Raum" (S. 42).

Gern liest man auch das Heft (II 5 u. 6) „Die Briefe Pauli. Ihre Chronologie, Entstehung, Bedeutung und Echtheit". Die Schrift ist eine gute Einleitung und Vorschule zur Würdigung und zum Verständnis der Briefe; näher besprochen sind nur die zehn ersten bis zum Ende der ersten römischen Gefangenschaft. Die Charakterisierung der einzelnen Briefe, Inhaltsangabe, Bedeutung müssen als sehr treffend bezeichnet werden. Mit Recht wird auf die Fülle der Belehrung hingewiesen, die uns über die urchristlichen Missionsstationen, über Kämpfe, Fragen über Paulus selbst geboten wird. Auf Kraft, Schönheit, Ergriffenheit, Lebendigkeit, wechselvolle Stimmung, Herzlichkeit, Hoheit des Schwunges der Darstellung wird in edler, nicht selten begeisterter Sprache hingewiesen. Als Perle in dieser Hinsicht ist zu bewerten, was S. 60 und 61 über den Philipperbrief ausgeführt ist.

Mit Interesse folgt man nicht minder dem Hefte (III 1) „Jesus und Paulus". Eine Richtung der neuesten Kritik will einen Gegensatz zwischen Jesus und Paulus finden, ja den Apostel hinstellen als Fälscher der wahren einfachen Jesusreligion, als Erfinder der Erlösungsreligion und hiermit als den zweiten Stifter des Christentums. Darum: fort mit Paulus, zurück zu Jesus! Zunächst wird ein Überblick über die Geschichte dieser Streitfrage gegeben, dann aber an der Hand der Briefe des Apostels sein Verhältnis dargestellt sowohl zum verklärten als zum irdischen Jesus; der Apostel nennt sich Knecht, Diener, Bote (Apostel) Christi; Die Einsetzung in seinen Beruf, seine ganze Wirksamkeit ist im Auftrage und Dienste Christi und zwar als Heidenapostel; auch die Weltmission ist von Christus grundgelegt, gewollt, befohlen; der Apostel kennt sich nur als Beauftragten Christi. Ferner wird der behauptete Unterschied in der Lehrdarstellung geprüft; es soll einigen Kritikern zufolge eine Kluft sich auftun zwischen Jesus und Paulus in der Lehre über Christus, Erlösung, Gesetz und Judentum, Rechtfertigung, Heilsvollendung. Der Herr Verfasser weist nun nach, wie in den synoptischen Evangelien bereits klar und deutlich die Wurzeln und Keime, ja öfter die formelle Aussprache und Begründung vorliege für die paulinische Christuslehre (S. 23 f), für die Erlösung (S. 27 ff), für die Lehre betreffs des Gesetzes (S. 35), für Heilsvollendung (S. 40 ff); kurz allüberall bekundet sich der Völkerapostel als getreuen Schüler seines göttlichen Meisters; daß manches bei Paulus klarer und vollständiger ausgesprochen ist als vom „irdischen Jesus der Synoptiker", wer darf das beanstanden? Beruft sich Paulus nicht selbst auf Visionen und Offenbarungen?

Eine dankenswerte Studie ist gleichfalls das Heft (III 2) „Das Lukasevangelium". Über die Persönlichkeit des Lukas ward bereits gehandelt im Hefte „Die Apostelgeschichte"; trotzdem ist die hier gegebene Ausführung nicht überflüssig. Gründlich wird die Echtheit des Evangeliums bewiesen. Zunächst wird auf die überwältigende äußere Bezeugung hingewiesen; „die Tradition ist uralt und lückenlos" (S. 9); sodann wird die Echtheit auch durch innere Gründe dargelegt; der Verfasser des Evangeliums bekundet sich als einen, der dem Apostel Paulus besonders nahe steht; das beweist schon eine Statistik seines Wortschatzes, wie selbe Hawkins und in neuester Zeit Harnack (Lukas der Arzt) aufgestellt haben; während Matthäus mit Paulus nur 29 Worte gemeinsam hat, Markus 20, Johannes 17, hat Lukas mit Paulus gemeinsam 84; das Evangelium teilt ferner mit Paulus die universale Tendenz — ein fernerer Beweis kann aus der Apostelgeschichte erbracht werden (S. 10 ff); Lukas der Arzt bekundet sich auch im Evangelium (S. 13 ff). Lukas hat mündliche und schriftliche Quellen benützt; das kann man schon aus seinem Prolog schließen; eine Hauptquelle ist das Markusevangelium; aber eine direkte Abhängigkeit von unserem kanonischen Matthäus wird für unwahrscheinlich befunden (S. 21). Als gewissenhafter Geschichtschreiber strebt Lukas nach möglichster Genauigkeit; aber wegen sachlicher Zusammenordnung kann auch die chronologische Reihenfolge unterbrochen werden; sein Evangelium ist vorzugsweise die Darstellung der erbarmenden Liebe Gottes (S. 35); ein Vergleich

etwa mit den Apokryphen liefert einen Beweis für die Glaubwürdigkeit: bei Lukas, „der nüchterne Beobachter, der sich auf Augenzeugen stützt, dort ausschweifende Phantasie, die sich um einen historischen Kern rankt“ (S. 43).

Joseph Knabenbauer S. J.

Historia de la Compañía de Jesús en la Asistencia de España. Por el P. ***Antonio Astraín*** S. J. Tomo III. Mercurian á Aquaviva (primera parte) 1573—1615. gr. 8⁰ (XVIII u. 744) Madrid 1909, Est. Tipográfico „Sucesores de Rivadeneyra“. 10 *Pesetas*; in Deutschland *M* 8.—. (In Kommission der Herderschen Verlagshandlung in Freiburg i. Br.)

Von der Geschichte derjenigen Ordensprovinzen der Gesellschaft Jesu, welche ehedem die „Spanische Assistenz“ bildeten, ist auf den ersten Band, welcher die Zeit des hl. Ignatius behandelt, und den zweiten, welcher die Amtszeit der Generale Lainez und Franz Borja umfaßt (siehe diese Zeitschrift LXVII 241 f; LXXIII 106), rasch der dritte gefolgt. Wir erfahren hier zunächst, was 1573 auf der dritten Generalversammlung des Ordens sich zutrug, und insbesondere, was man in und außer dem Orden tat, damit nicht ein drittes Mal ein Spanier ans Ruder gelange. Danach zeigt Astraín, wie unter dem neuen General, dem Luxemburger Eberhard Merkurian, die vier europäischen Provinzen der Assistenz, Andalusien, Aragonien, Kastilien, Toledo sich gestalteten: Neugründungen, Hindernisse und Trübsale, Visitationen; es folgt: Wachstum und Wirken der überseeischen Provinzen Mexiko und Peru, Gesamtzustand im Jahre 1580, dem Todesjahre Merkurians. General des Ordens wurde nun Claudius Aquaviva. Da aber die 34 Jahre seiner Verwaltung überreich an großen Ereignissen sind, konnten sie hier nur teilweise dargestellt werden. Mit Recht ist nach Sachen, nicht nach Zeiten geteilt. Der Band schildert die drei von Aquaviva geleiteten und für Spanien besonders bedeutungsvollen Generalkongregationen, dann, soweit es Europa angeht, Gründungen, Provinzialversammlungen, Visitationen, Ordenszucht und zu allermeist vielerlei Beunruhigungen, Beängstigungen, Leiden und Kämpfe aller Art, den großen Gnadenstreit jedoch ausgenommen. Der fünfte und der sechste Band sollen dann die Lehr- und Schriftstellertätigkeit, sowie das Missionswesen bringen.

Es gab bisher eigentlich nur ein einziges Werk, das mit diesen Dingen eingehend sich befaßte: die große lateinische Geschichte des gesamten Ordens. Der überaus sorgfältige und dabei recht weit blickende Italiener Sacchini behandelte Merkurian und die erste Zeit Aquavivas, allerdings nach alter Weise, Jahr für Jahr und meist ohne Quellenangabe; das übrige erzählte der Franzose Jouvency in schöner Sprache und mehr sachlicher Gliederung, jedoch, wie man früher schon munkelte und jetzt immer deutlicher wahrnimmt, nicht ohne Verstöße gegen die Zeitenfolge und nicht ohne Schiefheiten in Darstellung und Beurteilung. Nun kommt endlich auch ein Spanier und malt uns die Vergangenheit seiner Volks-

und Ordensgenossen mit lebensfrischen neuen Farben. Ihm haben sich neben den häuslichen Vorratskammern noch viele andere Schatzbehälter aufgetan, so das vatikanische Geheimarchiv, das römische Staatsarchiv, das Archiv der spanischen Gesandtschaft beim Heiligen Stuhle, das erzbischöfliche Archiv zu Mailand, die Nationalbibliothek zu Madrid, das indische Archiv zu Sevilla, vor allem aber das ehedem mit sieben Siegeln versiegelte Archiv der spanischen Inquisition, das jetzt zu Simancas seine Geheimnisse vor dem Forscherauge ausbreitet. In gewissenhafter Quellenbenützung, klarer, gemessener Sprache, Liebe zur Kirche, hoher Auffassung des Ordenslebens kommt der dritte Band seinen Vorgängern gleich; Mißverständnisse und Fehlgriffe, wie sie nun einmal auch beim besten Willen selbst in hohe und höchste Schichten sich hinauf- und hineinstehlen, werden offen zugegeben, ja zuweilen mit weitgehendem Freimut gerichtet.

Greifen wir einiges aus dem reichen Inhalt heraus. Die Gesellschaft Jesu stand in Spanien auf heimatlichem Boden; sie wuchs und blühte. Es gründeten der Kardinal und Großinquisitor Kaspar von Quiroga die Kollegien von Toledo und Talavera, der berühmte Erzbischof Pedro Guerrero das von Granada; es wurden die Kollegien von Malaga und Santjago durch Bischof Franz Blanco, andere von Domherren, Grafen, Gemeinden errichtet. Stifter des Kollegs von Urgel ist jener seltsame Mann, welcher erst fünfzehn Jahre in der Gesellschaft Jesu verbrachte, dann sich in der Kartause verbarg und aus ihr auf den Bischofs- und Fürstenstuhl von Urgel stieg. Zu Valladolid und Sevilla wurden durch den englischen Jesuiten Person mit Hilfe Philipps II. und vieler spanischer Großen Seminarien eröffnet, in welchen junge Engländer für den Seelsorgsdienst in England sich bildeten, wahre Pflanzstätten von Aposteln und Märtyrern, die selbst den Aufhebungsstürmen des 18. und 19. Jahrhunderts trotzten. Zu Valladolid lebte damals die Witwe Margareta von Ulloa; man mochte sie für ein armes Weib halten; denn sie kleidete sich überaus einfach, genoß wenige und grobe Kost und wohnte zwischen nackten Wänden. Aber kein Bettler klopfte umsonst an ihre Türe; sie unterstützte alle verschämten Armen der Stadt, sie beschenkte regelmäßig und reichlich die zwei Spitäler von Valladolid und stiftete ein drittes zu Villagarcia; mit dem allem nicht zufrieden, gründete sie nicht weniger als drei Kollegien der Gesellschaft Jesu. Zwei Jesuiten sandte sie nach Afrika, Gefangene loszukaufen; jedem gab sie 8000 Dukaten in die Hand, für jene Zeit eine riesige Summe. Ein würdiges Seitenstück zu ihr bildet der mexikanische Großgrundbesitzer Alonso da Villaseca. Er spendete zu wiederholten Malen 10 000 Taler für Befreiung gefangener Christen; er schickte den heiligen Stätten von Jerusalem 40 000 Taler, den Malteserrittern 50 000, dem Papst Pius V. 150 000; in seinen letzten Tagen verteilte er an Arme ungefähr 39 000 Taler. Dem Kollegium von Mexiko gab er neben vielem andern den Bauplatz und eine reiche Rente.

Die Schulen des Ordens waren gut besucht. So hatte im Jahre 1579, um nur einige Beispiele anzuführen, Barcelona 140 Theologiestudierende; die Zahl der Schüler belief sich in Leon und Palencia auf je 600, in Cordoba auf 800, in Sevilla auf 900; zu Villagarcia und Monterrey wurden von den Ordensgenossen neben den Mittelschulen auch Volksschulen geleitet, in denen je 200 Kinder lesen und schreiben lernten. Im Jahre 1591 besaß die andalusische Provinz neben verschiedenen andern Lehrstühlen 6 für Dogmatik, 10 für Kasuistik, 23 für Latein;

man hatte 1150 „A b c-Schützen" und 2650 höhere Schüler. In Asturien wurden viele Volksmissionen gehalten; zu Barcelona, wo viele Schiffe anlegten, machte der Seeleneifer auf die verwahrlosten Seeleute Jagd. In den Siedelländern vergaß man der Indianer nicht. Im Kolleg von Lima besuchten alle Väter und Brüder, der Rektor an der Spitze, die Schule, in welcher man die Sprache der Eingebornen lernte. In Mexiko stellten sie eine Sprachlehre und ein Wörterbuch des „Otomi" zusammen. Beachtung verdient ein Beschluß, den die erste Versammlung der Ordensprovinz Mexiko faßte; man solle, heißt es darin, Erziehungshäuser für Indianerknaben einrichten und diese so weit zu bringen trachten, daß sie Priester werden könnten; „einer von ihnen würde mehr wirken als hundert von uns". Bald gewann das wilde Volk seine Schwarzröcke lieb. Als diese zu Mexiko ihre erste Kirche bauen wollten, führte ihnen ein Häuptling dreitausend der Seinen als Arbeiter zu.

Ignatius hatte seinen Jüngern Leid, viel Leid vorhergesagt. Sie sollten es auch in Spanien verkosten, oft durch fremde Schuld, zuweilen auch wohl durch ihre eigene. In Valencia gab der Vizekönig, ein guter, aber eitler Mann, durch sein hochfahrendes Benehmen gegen die Geistlichkeit Anstoß. Ein Prediger der Gesellschaft ließ sich vom Übereifer dazu hinreißen, ihn darob bei einem Festgottesdienst offen vor allem Volke zu tadeln. Tief verletzt verließ der hohe Würdenträger die Kirche; er verlangte die sofortige Entfernung des Schuldigen, und als der Rektor auf den Rat des Erzbischofs, des seligen Juan de Ribera, dies verweigerte, ließ er die Güter des Kollegs mit Beschlag belegen, worauf der Erzbischof die Amtsleute für gebannt erklärte. Nun sperrte der Vizekönig auch dem Erzbischof seine Einkünfte, dieser hinwiederum hob für die ganze Stadt den Gottesdienst auf und ließ die Kirchentüren schließen. Alles ging drunter und drüber, bis König Philipp II. sich ins Mittel legte und Frieden stiftete. Verlegenheit bereitete auch den spanischen Jesuiten die Hirtensorge des trefflichen, mit dem hl. Karl Borromäus sehr befreundeten päpstlichen Nuntius Ormanetto. Dieser kam mit dem König dahin überein, daß alle Klöster Spaniens durch die Gesellschaft auf ihre frühere Strenge zurückgeführt werden sollten; der erste Schritt war der, daß Ormanetto den Rektor des Madrider Kollegs kraft päpstlicher Vollmacht und unter Androhung kirchlicher Strafen nötigte, in Andalusien umherzureisen und sich nach dem Stande der Ordenszucht umzusehen. Begreiflicherweise gerieten die alten Orden in nicht geringe Erregung. Gegen dreihundert Mönche versammelten sich und hielten Rat; auch die Jesuiten erschraken. Sie schrieben so schnell wie möglich an den General, und dieser bewirkte beim Papste die Zurücknahme des schwierigen und gehässigen Auftrags.

Groß waren die Schwierigkeiten und Drangsale, welchen die spanischen Jesuiten zur Zeit des Ordensgenerals Aquaviva und unter dessen heldenhafter Führung die Stirne bieten mußten. Claudius Aquaviva, einem der edelsten Geschlechter Italiens entsprossen, an der Hochschule von Perugia in der Kenntnis der Rechte geschult, voll der Begeisterung für die Kirchenväter, deren Lesung bis zu seinem Tode seine Erquickung bildete, faßte als Prälat des römischen Hofes den Entschluß, der Gesellschaft Jesu beizutreten. Der Papst selber, der hl. Pius V., prüfte und bestätigte seinen Beruf, der hl. Franz von Borja nahm ihn auf. Erst siebenunddreißig Jahre alt, wurde er zum General gewählt. Einer der tüchtigsten spanischen Jesuiten, Alonso Sanchez, äußerte sich später, nachdem er jahrelang mit ihm unter einem Dache gelebt: „Würde man acht bis zehn von unsern besten

Leuten nehmen und sie zusammenschmelzen, es käme aus dem Tiegel keiner heraus, der es mit Aquaviva aufnehmen könnte."

Leider dachten nicht alle Spanier ebenso. Aquavivas ganze Amtsführung ist gekennzeichnet durch die Abwehr der Angriffe, welche zu allermeist von der Pyrenäischen Halbinsel her wider die Verfassung der Gesellschaft sich richteten. Wundern wir uns nicht! Die spanische Frömmigkeit war gerade im 16. Jahrhundert stark vaterländisch gefärbt. Das Volk fühlte sich als die Vormacht der Kirche. Seine Entdecker trugen den Glauben in die Neue Welt, sein Herzog von Alba bekämpfte die Calviner in den Niederlanden, sein Don Juan d'Austria besiegte die Türken bei Lepanto, sein Johannes von Gott und Johannes vom Kreuze und Petrus von Alcántara und Thomas von Villanova und viele andere heiligten von neuem durch Heldentaten der Gottes- und Menschenliebe das Land ihrer Väter. Rom dagegen, meinte man, sei vom alten Sauerteige des Neuheidentums noch nicht ganz geläutert, der Italiener verstehe den Spanier nicht. Darum sollte möglichst vieles, auch von Ordensgeschäften, in Spanien selbst verhandelt und bereinigt werden; führten ja auch Spaniens Könige den Ehrennamen „Katholischer König". Philipp II. hielt große Stücke auf ihn, aber er deutete ihn in seiner Weise; er herrschte gerne in die Kirche hinein. Was ihm vornehmlich als „geistlicher Arm" dienen mußte, war die spanische Inquisition. Diese machtvolle, ehrfurchtgebietende Körperschaft, der Spanien zum guten Teile die Bewahrung seines katholischen Glaubens verdankt, stand eben doch zeitweise stark unter dem Einflusse ihres weltlichen Herrn, dagegen war sie andern Einflüssen gegenüber sorgfältigst auf die Wahrung ihrer Rechte bedacht. Daß es da früher oder später zu einem Zusammenstoß zwischen ihr und der Gesellschaft Jesu kommen würde, war leicht zu erraten. Noch eins: Merkwürdig genug, in dem Lande, in welchem das Schloß von Loyola und die Höhle von Manresa liegt, konnten einige Gelehrte noch immer nicht sich zu dem Gedanken erheben, der nämliche Geist Gottes, der einst einem Antonius, Benediktus, Franziskus die Grundzüge ihrer Regel eingegeben, habe neuerdings auch einem Ignatius den Grundriß seiner Stiftung vorgezeichnet. Man verstehe uns recht! Astrain warnt vor dem Satze: Die spanischen Dominikaner seien Feinde der Jesuiten gewesen. Im Gnadenstreite stand freilich Orden gegen Orden; doch das waren wissenschaftliche Erörterungen, bei denen jeder Teil mit Fug und Recht seine Gründe vorbrachte, bereit, dem Spruch der Kirche sich zu beugen. Die Einrichtung dagegen und das Wirken der Gesellschaft wurden von einigen Predigerbrüdern angegriffen, alle übrigen und insbesondere die Ordensobern erwiesen den Jesuiten Achtung und Liebe. Am meisten zu bedauern war es, daß im Schoße der Gesellschaft selbst eine Handvoll unruhiger Köpfe sich fand. Ihnen mißfiel das Vorgehen Aquavivas. Darum sollte die Gewalt des Generals wesentlich eingeschränkt werden; Spanien sollte seinen eigenen Kommissar haben; was über Ordensversammlungen, Gelübdeablegung, Bestimmung der Obern, Entlassung und andere Einrichtungen vom Ordensstifter festgesetzt und von den Päpsten bestätigt worden war, hatte zu fallen. Der ganze Bau sollte bis in den Grund hinab erschüttert werden. Das hofften die auswärtigen Gegner der Gesellschaft und die Unzufriedenen des eigenen Lagers durch die Inquisition zu erreichen. Ihr wurden Beschwerdeschriften und Verbesserungsvorschläge übergeben. Alles geschah im geheimen, nur der König war eingeweiht. Es stellt sich jetzt heraus, daß gerade des Königs Beichtvater am ungünstigsten sich äußerte; der gute Fray Diego de Chaves muß wohl wenige Jesuiten zu seinem Freundeskreise gezählt haben, sonst

hätte er nicht versichern können, des Ignatius Lehrschreiben über den Gehorsam sei gefährlich, irrig, den Geboten Gottes Eintrag tuend. Armer König Philipp! Mußte er nicht an dem Orden, den er so hoch schätzte, endlich irre werden?

Das Unwetter brach los. Im Jahre 1588 verschwanden zu Valladolid der Provinzial von Toledo, der Rektor von Salamanca, und dann noch zwei andere Väter in den Kerkern des Glaubensgerichtes. „Wir wissen von ihnen so wenig", schrieb etwas später ein Ordensgenosse, „als wenn sie in Indien wären." Bald ward offenbar, daß es weniger um die Männer sich handelte als um die Sache, die sie vertraten; die päpstlichen Bullen, durch welche die Verfassung des Ordens festgelegt und gewährleistet und dem Orden allerlei Gnaden mitgeteilt waren, mußten den Inquisitoren eingeliefert werden, und zwar sämtliche Drucke und Abschriften derselben, welche in den betreffenden Häusern sich fanden. Selbstverständlich riefen die Bedrängten nach Rom hin um Hilfe. Eine Handhabe für diese kam dem General aus Spanien selber zu. Man verkündete dort: Kein Jesuit dürfe die Grenze überschreiten, es habe denn der Provinzial zuvor der Inquisition angezeigt, wen er schicke und wohin. Das hieß ungefähr den freien Verkehr mit dem höchsten Ordensobern, ja mit dem Vater der Christenheit unterbinden. Unterdessen war der Zeitpunkt herangerückt, in welchem nach dem geltenden, von den Päpsten bekräftigten Rechte die vier Ordensprovinzen je einen Vertreter wählen und nach der ewigen Stadt senden mußten. Die vier wurden den Inquisitoren angemeldet, und diese waren so unvorsichtig, ihnen Erlaubnisbriefe zur Romfahrt auszustellen. Einen derselben ließ Aquaviva Sixtus V. überreichen. Lichterloh flammte der Unwille des herrschgewaltigen Papstes empor; er ließ durch seinen Nuntius dem Kardinal Quiroga den schärfsten Verweis zustellen; auch habe er auf der Stelle die Bullen herauszugeben; sonst werde der Papst ihn als Großinquisitor absetzen und ihm den roten Hut vom Kopfe nehmen. Jetzt öffneten sich auch die Gefängnistore zu Valladolid und gaben den Jesuiten ihre während zweier Jahre gefangen gehaltenen, nun als unschuldig erkannten Genossen zurück.

Man mußte trachten, auf einem andern Wege zum Ziele zu kommen. Der König verlangte vom Papste einen Visitator, der außerhalb des Ordens stände und weite Gewalt hätte, denselben zu verbessern. Als Sixtus seinem spanischen Nuntius das Amt übertrug, wurde dieser als zu jesuitenfreundlich abgelehnt. Ein spanischer Bischof sollte es sein. Auch dies gewährte der Papst. Aquaviva jedoch bestimmte ihn, die Vollmacht rasch wieder zurückzunehmen, und P. Person, bei Philipp II. in hohen Ehren stehend, bewog denselben, daß er sich Visitatoren gefallen ließ, welche der General dem Ordensrechte gemäß aus den Reihen der spanischen Jesuiten nahm.

Über den vielen Königsbriefen und Botschaftervorstellungen war aber schließlich Sixtus V. selbst hinterdenklich geworden; er ließ sich die Ordenssatzungen geben, machte seine Anmerkungen zu denselben und beschloß endlich, sie umzugestalten. Wohl schrieben ihm der Kaiser Rudolf, der König Sigismund von Polen, der Herzog Wilhelm von Bayern und baten mit beweglichen Worten, er möchte doch nichts ändern; da würden nur die Feinde der Kirche jubeln, die Gläubigen verwirrt werden, der Orden an Ansehen und Wirksamkeit Schaden leiden; wohl rieten auch die Kardinäle von einem solchen Schritte ab. Sixtus blieb fest. Zunächst sollte der Name „Gesellschaft Jesu" fallen. Aquaviva hatte gut sagen, man habe doch auch einen Orden der heiligsten Dreifaltigkeit; die Päpste machten auch Christusritter; der Name sei vom Stifter selbst gewählt, von mehr als einem Papste ausdrücklich gebilligt; er sei kein leerer Klang; er sei das Losungswort des Ordens,

das dessen Glaubensboten begeistert, dessen Blutzeugen gestählt habe. Der General erhielt die gemessene Weisung, an die Seinen den Befehl ergehen zu lassen, daß dieser Name aufgegeben werde. Schon lag Aquavivas Entwurf auf dem päpstlichen Schreibtisch. Da raffte ein rascher Tod Sixtus V. hinweg, und sein zweiter Nachfolger Gregor XIV. erließ im Jahre 1591 eine Bulle, welche der Gesellschaft Jesu ihren Namen auf ewige Zeiten verbriefte und ihre Verfassung in allen Hauptstücken aufs neue bekräftigte.

Für Aquavivas Gegner blieb immerhin eine letzte Aussicht übrig. Die Generalkongregation der Gesellschaft besaß die Befugnis, dem General den Abschied zu geben und die Regel abzuändern. Aber diese Versammlung trat nach den Ordensgesetzen zu Lebzeiten des Generals nur dann zusammen, wenn der Orden selbst es wollte. Der Orden wollte es nicht. Darum mußte der König von Spanien auf den neuen Papst Klemens VIII. drücken und dieser dem General befehlen, daß er die Versammlung berufe. Man hoffte, dieselbe werde unter dem Zeichen Marianas stehen; dieser Mann, gelehrt, aber störrisch und in Ordenssachen unbewandert — sein Schreibtisch war seine Welt — war nämlich, seine eigene Vergangenheit verleugnend, in das Lager der Neuerer übergegangen; das geht deutlich hervor aus jenem berüchtigten, bald nach seinem Tode gedruckten Discurso, der nach Astrains Untersuchungen leider in allen seinen Teilen als echtes Geisteskind des berühmten Geschichtschreibers anerkannt werden muß. Man täuschte sich. Es gelang nicht, Marianas Wahl in Spanien durchzusetzen. Auch die Bemühungen, einen änderungsfreundlichen Kardinal als Vorsitzer der Kongregation vom Papste zu erlangen, waren erfolglos. Ordnungsmäßig vom General Aquaviva geleitet, erklärte die fünfte Generalkongregation im Jahre 1594 durch einstimmig gefaßten Beschluß: Jene Unruhestifter seien den schweren Kirchenstrafen verfallen, mit welchen Gregor XIII. jeden Angriff auf die Ordensverfassung bedroht hatte; sie seien aus der Gesellschaft auszustoßen. Daneben erließen die Väter, eingedenk des vielen Guten, das Philipp II. dem Orden erwiesen, in mehreren unwesentlichen Stücken Verordnungen nach des Königs Sinn und legten ihm zuliebe einige ihrer Vorrechte und Freiheiten der spanischen Inquisition auf den Tisch. Die Verfassung der Gesellschaft blieb unangetastet; nur befahl Klemens VIII., um sich den spanischen Gesandten vom Halse zu schaffen, den Vätern, die Generalversammlung alle sechs Jahre wiederkehren zu lassen; eine Bestimmung, die er selber schon sechs Jahre später wieder aufhob. Aber der General wollte auch selbst von jener Versammlung in aller Form gerichtet werden; einen ganzen Monat währte die Untersuchung über sein Leben und seine Verwaltung; es ergab sich auch nicht ein einziges Vergehen. Aquavivas Ansehen war fortan noch größer als zuvor. Der Schutz Gottes war mit Händen zu greifen.

Es waren harte Jahre. Zu keiner andern Zeit, weder zuvor noch danach, hat wohl das innere Leben der Gesellschaft in so großen Gefahren geschwebt; gerade dadurch ist aber auch jene Zeit für ihre Gesetzgebung überaus fruchtbar, Aquaviva einer ihrer größten Männer geworden.

Nach Spanien kehrte der Friede zurück; die Inquisition wurde besänftigt, die Gunst des Königs wiedergewonnen. Obwohl die meisten Häuser arm, viele sogar verschuldet waren, entfalteten doch, wie Astrains nächste Bände eingehender dartun werden, ein Suarez, Vasquez, de la Palma, Ribadeneira und andere eine reiche Lehr- und Schriftstellertätigkeit; es bildeten sich neue Ordensprovinzen:

Philippinen, Paraguay, Nuevo Reino, Quito; aus den ungefähr 200 spanischen Jesuiten, welche bei Aquavivas Wahl jenseits der Meere arbeiteten, waren bei seinem Tode mehr als 1000 geworden. Fehler wurden auch jetzt noch begangen; aber es traf sie strenge Ahndung; das hat unser Geschichtschreiber an packenden Beispielen gezeigt. Der Bußeifer war vielfach so groß, daß die Oberen ihm Zügel anlegen mußten. Die Insel Majorca verklärte der Pförtner des Sionskollegs, der heilige Laienbruder Alfons Rodriguez, durch den Glanz seiner himmlischen Erleuchtungen und den Duft seiner heldenmütigen Tugenden. Als im Jahre 1609 Ignatius von Loyola von Papst Paul V. unter die Seligen versetzt wurde, erging sich Spanien in Ergüssen heiliger Freude; man beleuchtete, dichtete, gab Ritterspiele und Feuerwerke; das Standbild des Seligen, welches man zu Madrid jubelnd durch die Straßen trug, hatte einen Schmuck von Gold und Edelgestein, welchen Kenner auf 100 000 Dukaten schätzten; das Beste aber waren die außerordentlichen Gebetserhörungen und wunderbaren Gnadenerweise, welche damals verzeichnet wurden und dem Stifter der Gesellschaft Jesu als frohes Morgenrot den schönsten aller Ehrentage, den Tag seiner Heiligsprechung, vorherverkündeten.

Ist es zuviel gesagt, wenn man behauptet, Astrains Buch sei weit über die Pyrenäen hinaus belangvoll und lehrreich?

Otto Braunsberger S. J.

Notiones archaeologicae christianae disciplinis theologicis coordinatae. Auctore P. *Syxto* O. C. R. 8⁰ Romae 1908—1910.

Vol. I, pars prior: Monumentorum origo atque historia. (464 cum 198 figuris.) Forzani. *L* 4.—

Vol. II, pars prima: Epigraphia. (398 cum 186 figuris et 5 tabulis.) Desclée. *L* 6.—

Vol. II, pars secunda: Symbola et picturae coemeteriales. (382 cum 218 figuris et 5 tabulis.) Desclée *L* 6.—

I Mosaici Antichi della basilica di S. Maria Maggiore in Roma descritti ed illustrati del P. *Sisto Scaglia* con cinquantatré tavole riprese dalla fotografia e con riscontri intercalati nel testo. Folio. (78) Romae 1910, Pustet. *L* 25.—

Der Verfasser des erstgenannten Werkes, Priester des reformierten Ordens der Cistercienser, Verwalter und kundiger Führer der Katakombe des hl. Callistus, war durch seine Vorlesungen über christliche Archäologie und Verkehr mit den besten Kennern der christlichen Altertümer Roms gründlich vorbereitet, das Handbuch zu schreiben, wodurch er Theologen einführen will in das Verständnis und die Verwertung der Katakomben und der altchristlichen Kunstdenkmäler. Sein erster Band behandelt im ersten Teile die Quellen der Katakombenforschung und die Bedeutung der Christenverfolgungen, die Sorge der Heiden und Christen für ihre Grab-

stätten und Begräbnisse. Der erste Teil des zweiten Bandes befaßt sich mit dem Alter und der Kritik, sowie dem Inhalt der altchristlichen Inschriften. Eingehend legt er dar, was sie über die Dogmen, die einzelnen Grade der Hierarchie und die Stände der Laien melden. Weiterhin erläutert er die Inschriften des Papstes Damasus, die Graffiten und die Marken der Töpfer. Der zweite Teil des zweiten Bandes, der wichtigste des Werkes, bespricht die Technik der altchristlichen Gemälde, die Grundsätze bei Behandlung derselben und belehrt dann über deren Inhalt und Bedeutung für die Dogmengeschichte, wobei die Person Christi, seine Wunder, die verschiedenen Bilder der Mahlzeiten und der Errettung aus Bedrängnissen und Stürmen des Lebens hervortreten. Der Verfasser gibt sehr reiche Übersichten der Literatur, schließt sich aber meist eng den Ausführungen an, die de Rossi, der Altmeister dieser Disziplin, und Wilpert gaben. Deutsche Werke sind genannt, jedoch nicht in der erwünschten Vollständigkeit aufgeführt oder benutzt. Die Ausführungen sind klar, ruhig und entscheiden sich meist nach Darlegung der entgegenstehenden Ansichten für den Mittelweg. Das vor Jahrzehnten herrschende Bestreben, alle Bilder oder Ornamente der Katakomben als Symbole anzusehen, ihnen darum tieferen Sinn zu unterlegen, hat Scaglia mit Recht aufgegeben, ebenso die Ansicht, die Gemälde der Katakomben seien gleichsam eine Bilderbibel, ein Unterrichtsmittel für den Gesamtinhalt des Glaubens. Er findet in ihnen meist Hinweise auf Tod, Begräbnis und ewiges Leben der Beigesetzten. Doch hält er noch daran fest, in manchen Inschriften und Gemälden sei eine Fürbitte um die Befreiung aus dem Fegefeuer zu sehen; besonders „in den Zurufen, worin den Seelen der Verstorbenen Frieden, Gutes, Gott, Christus, der Heilige Geist, die Gemeinschaft mit den Engeln und Heiligen als Stand der Ruhe, der Freude und des Lichtes gewünscht wird" (II 1, 94; vgl. II 2, 205 f Defunctorum suffragia). Alle diese Inschriften und Bilder illustrieren fast dieselben Gedanken, welche in den alten Formularen der Totenmessen und in den Sterbegebeten ausgesprochen werden, in denen die Kirche sich an das Sterbebett des Hinscheidenden stellt und für denselben Errettung aus den Händen des Teufels, Bewahrung vor dem ewigen Tode und Erlangung der ewigen Ruhe erfleht. Ein Dogmatiker darf alle jene altchristlichen Denkmäler kaum als direktes Beweismittel für das Dasein eines Reinigungsortes benutzen, jedenfalls nicht in der Kontroverse mit Ungläubigen und Protestanten. Daß schon in alter Zeit manche durch solche Inschriften an das Fegfeuer erinnert wurden, muß vom katholischen Standpunkte aus trotzdem zugegeben werden. Mehrere Fragen, z. B. über den Primat, über das Verhältnis des hl. Petrus zum hl. Paulus, der die Ehrenstelle einzunehmen scheint, die kanonischen Schriften der Bibel und die Apokryphen werden wohl in den noch ausstehenden Teilen, dem zweiten des ersten Bandes und dem dritten des zweiten Beantwortung finden. Wie nötig ein solches Werk ist und wie sehr es den Erwartungen entsprach, erhellt aus der Tatsache, daß schon nach einigen Monaten ein neuer Abdruck des ersten Teiles nötig wurde. Nach Abschluß des Ganzen wird der Verfasser sich der Vervollkommnung dieser wichtigen und brauchbaren Einleitung in die altchristliche Archäologie widmen

können. Solche Werke können fast immer erst nach erneuerter Umarbeitung allen Wünschen entsprechen.

Das zweite, von P. Scaglia herausgegebene Werk behandelt die Mosaiken von Maria Maggiore, die freilich schon wiederholt publiziert wurden, nie jedoch so genau, wie er sie jetzt in treuen Phototypien gibt. Elf Tafeln sind den Mosaiken des Triumphbogens gewidmet, zweiundvierzig den noch erhaltenen Mosaiken, worin auf der einen Seite des Langhauses die Geschichte Abrahams, Isaaks und Jakobs, auf der andern diejenige des Moses und des Josue geschildert ist. Von vierundvierzig sind nur siebenundzwanzig erhalten, aber stark restauriert und großenteils undeutlich. Beim Studium wird man die Zeichnungen Garruccis neben denen Scaglias benutzen müssen, so daß beide sich ergänzen. Der Herausgeber beschreibt Gegenstand und Erhaltung der einzelnen Darstellungen, ohne sich auf eine eingehendere ikonographische Vergleichung derselben mit andern, freilich meist viel späteren Illustrationen der sechs ersten Bücher der Heiligen Schrift einzulassen. Alle Mosaiken von S. Maria Maggiore hält er mit Recht für Arbeiten römischer, nicht morgenländischer Meister, welche im Beginn des 5. Jahrhunderts die Bilder des Langschiffes, später jene des Triumphbogens zusammensetzten. Eine strenge Verwandtschaft mit den Mosaiken von Ravenna tritt aber deutlich zu tage. Man vergleiche z. B. wie in S. Maria Maggiore und S. Apollinare Nuovo Maria zwischen vier Engeln thront und wie Abraham die drei Engel bedient.

Stephan Beissel S. J.

Die selige Magdalena Sophie Barat und ihre Stiftung, die Gesellschaft der Ordensfrauen vom heiligsten Herzen. Mit einem Vorwort von Dr **Paul Wilhelm v. Keppler**, Bischof von Rottenburg. Mit 18 Bildertafeln und einem Autograph. gr. 8° (XXIV u. 566) Freiburg 1911, Herder. *M* 8.—; geb. in Leinw. *M* 9.50

Die vielverehrte Ordensstifterin († 25. Mai 1865) ruhte elf Jahre im Grabe, als die Geschichte ihres Lebens, von Abbé Baunards trefflich befähigter Hand in zwei Bände gesammelt, die Gnaden und Segnungen, welche sie von Kindheit auf begleitet und zu so Großem ihr Kraft verliehen hatten, der Welt in weiterem Umkreise offenbar machte. Schon 1880 und nochmals 1884 erschien von dem schönen Buche eine Übersetzung ins Deutsche (vgl. diese Blätter XIX 109), ein kurzer Lebensabriß in deutscher Sprache wurde 1894 verbreitet (XLVI 463), und die im Jahre 1908 erfolgte feierliche Seligsprechung brachte neue Aufmunterung, das Andenken der auserwählten Gottesdienerin weiter bekannt zu machen. In verschiedenen Sprachen folgten neue Lebensbeschreibungen, eine recht anziehende in französischer Sprache konnte 1909 in dieser Zeitschrift (LXXVII 588) zur Anzeige kommen. Einem ausführlicheren deutschen „Heiligenleben", das mit aller Sorgfalt vorbereitet wurde, ging im Jahre der Beatifikation bereits ein auszüglicher kürzerer Lebensabriß voraus (LXXV 580), der das größere Werk als in naher Aussicht stehend ankündigen und das Verlangen nach demselben wecken sollte.

Der aufs vornehmste ausgestattete Band, der nun vorliegt und schon durch sein Äußeres zum Lesen einladet, stellt die erste größere selbständige Arbeit über Sophie Barat dar, die aus deutscher Feder hervorgegangen ist, und bringt auch mit Beflissenheit alle jene Momente zur Geltung, welche die Selige zu Deutschland in besondere Beziehung setzen: die Idee ihrer Stiftung ursprünglich auf deutschem Boden gereift, der Susanne Geoffroy schon 1787 vorausgesagt als „ein Orden, der in Deutschland seinen Ursprung nehmen werde"; das preußische Soldatenkind Anna Klose, das erst als Schülerin, dann als Ordensfrau schon für die Frühzeit des Gotteswerkes seine Bedeutung hat, das gesegnete Wirken und die ergiebige Dankbarkeit in den elsaß-lothringischen Gauen, der Zudrang auserwählter deutscher Schülerinnen, die zahlreichen und hervorragenden Ordensmitglieder aus bekannten deutschen Familien, die zwanzigjährige Arbeit im katholischen Westfalen, die Ausweisung und das Verbannungsgesetz aus dem „paritätischen" Deutschen Reiche, aufrecht erhalten gegen edle Frauen, die hochverdienten Erzieherinnen einer auserlesenen deutschen Jugend, endlich die vorgeschobenen Posten an der deutschen Grenze, Blumenthal für die Rheinlande, die Riedenburg für den Süden, wie ehemals schon in günstigeren Zeiten Posen für den preußischen Osten, Montigny, dann Nancy für den Südwesten.

Doch dies alles tritt naturgemäß zurück vor der Lichtgestalt der Seligen, welche von Anfang bis zum Ende aus allem hervorstrahlt, die jeden Leser, welcher Nation er auch immer angehören mag, mit ihrer schlichten Liebenswürdigkeit mächtig anziehen und durch ihre Tugenden nicht minder als durch ihre Erfolge mit Bewunderung erfüllen muß.

Im Dezember 1779 von kreuzbraven Eltern bürgerlichen Standes in Burgund geboren, wurde Sophie Barat teils durch Lehre und Unterricht eines strengen geistlichen Bruders, teils durch die erschütternden Vorgänge der französischen Staatsumwälzung für ihren Beruf vorbereitet, während gleichzeitig in der Ferne seeleneifrige Priester, die sie noch nicht kannte, den großen Plan ausdachten, versuchten und zur Reife brachten, dessen Vollzieherin zu sein, sie auserwählt war.

Bei dem ernsten frommen Bruder, dem sie 1795 nach Paris gefolgt war, trat ihr im Sommer 1800 in P. Varin derjenige gegenüber, welcher, Träger und Behüter des heiligen Gedankens, in ihr das erlesene Werkzeug erkannte, während sie in ihm den ersehnten Führer und Erleuchter ihres ferneren Lebenspfades fand. Am 21. November 1800 vollzog Sophie Barat mit ihren ersten Gefährtinnen die feierliche Weihe ihrer selbst zum Dienste des göttlichen Herzens; am 15. Oktober 1801 war zu Amiens das erste Haus der neuen Genossenschaft gegründet; mit einer der Gefährtinnen legte Sophie 7. Juni 1802 die ersten Ordensgelübde ab; seit 21. Dezember 1802 war sie Oberin; am 22. November 1804 trat sie als solche die erste Amtsreise an, was sich 60 Jahre hindurch noch so ungezählte Male wiederholen sollte; der Januar 1806 vereinigte die Schwestern zur ersten „Generalkongregation" und brachte als deren Resultat die Wahl Sophiens zur Generaloberin. Ein summarischer Entwurf der Konstitutionen entstand bereits 1805, das erste Noviziatshaus zu Poitiers 1806. In letzterem Jahre gedieh auch der Beschluß zur Reife, zu gegebener Stunde in den auswärtigen Missionen die Arbeit aufzunehmen. Erst im Jahre 1818, da mit der Gründung des Hauses in Chambéry die Grenzen des

damaligen Frankreich auch sonst zuerst überschritten wurden, kam dieser Beschluß zur Ausführung. Inzwischen hatte eine zweite „Generalkongregation" zu Paris 1815 die innere Verfassung weiter ausgebaut, und das folgende Jahr 1816 bei unerwartetem, aber um so ehrenvollerem Anlaß ein erstes öffentliches Lob von seiten des Apostolischen Stuhles gebracht. Das offizielle Belobigungsbreve für die neue Ordensgemeinschaft erfolgte erst 1825, wurde aber schon ein Jahr später, im Dezember 1826, durch das förmliche Approbationsdekret überholt. Nach Rom kam die Stifterin 1828 zum erstenmal; bald zählte die Genossenschaft daselbst drei ansehnliche Niederlassungen, und sechsmal im ganzen hat die Selige die ewige Stadt betreten, von den Inhabern der höchsten Kirchengewalt jedesmal mit größter Auszeichnung geehrt.

Nicht weniger als 40 Ordenshäuser waren vertreten, als auf der daselbst tagenden sechsten „Generalkongregation" 1839 jene Beschlüsse zu stande kamen, die zum Teil den Anschauungen und Wünschen der Stifterin entgegen, in ihrer Durchführung vielerorts auf Schwierigkeiten stoßen sollten. Es waren prekäre Dinge im Spiel; in Fragen, die scheinbar nur die häuslichen Interessen einer neuentstandenen Frauengenossenschaft berührten, mischten sich innerkirchliche Gegensätze und selbst politische Rücksichten verschiedener Art, und damit auch die verschiedensten Einflüsse und Hemmnisse von außen. Es war eine an Dornen und Gefahren reiche Zeit für die Generaloberin und die an der Spitze der Häuser stehenden Schwestern, aber wohl selten ist in einer köpfereichen Ordensgemeinschaft, zumal von Frauen, ein tiefgreifender Unterschied der Meinungen mit so viel Hochsinn, Mäßigung und Liebe durchgekämpft und überwunden worden wie in diesem Fall. Die schließliche Entscheidung des Papstes im März 1843 machte der Spaltung rasch und für immer ein glückliches Ende.

Gerade in dieser Zeit schwerer Prüfung trat deutlich hervor, was dem Charakter der Seligen vor anderem eigentümlich war, und was sie ihrer Genossenschaft als Stempel der Echtheit aufzuprägen gewußt hatte. Es war neben allen jenen herzgewinnenden Tugenden, welche sie mit andern heiligen Ordensstifterinnen gemein hat, der Zug aufs Große, aufs Hochherzige, aufs vollendet Vornehme im Denken und Handeln. Daß es aber der Stifterin vergönnt war, in eigener Person noch diesen Sturm zu beschwören und die gefahrvolle Krisis überwinden zu helfen, an der so manche junge Genossenschaft Schiffbruch gelitten oder für immer unheilbaren Schaden sich geholt hat, zeigt einen besondern Schutz der Vorsehung, welche ihr schwaches Werkzeug so ungewöhnlich lange in Kraft und Leben erhalten und als Mutter bis zum Ende an der Spitze der Genossenschaft belassen hat. Neben der fesselnden Gestalt der Stifterin zieht aber auch die Genossenschaft selbst, mit ihrer Geschichte, ihren Einrichtungen und ihrer Tätigkeit im Erziehungswerk die Aufmerksamkeit auf sich, ihre Vorbereitung, Zusammensetzung und wunderbare Führung von oben nicht minder als ihre großartige Entfaltung. Auffallend ist dem Kenner der Ordensgeschichte, wie diese Genossenschaft in ihrer Anfangszeit im stande war, so viele und verschiedene beginnende Klostergemeinden, die da und dort sich bereits gebildet hatten, in sich aufzunehmen, ohne dadurch an der Einheit des Geistes und der Liebe Abbruch zu erleiden. Es gibt wohl keinen überzeugenderen Beweis für eine mit seltener Klugheit und Festigkeit waltende Oberleitung, aber auch für eine ungewöhnliche, die ganze Genossenschaft

durchdringende Lebenskraft. Anderseits staunt man nicht so sehr über das rasche und glänzende Wachstum als vielmehr über die Leichtigkeit, mit der auch die härtesten Schläge und ungeheuersten Verluste verschmerzt und ausgeglichen wurden. Wie viele blühende Erziehungsanstalten der Frauen vom heiligsten Herzen in Italien, Frankreich, Deutschland sind dem blinden Haß der Kirchenfeinde zum Opfer gefallen, wie viel ist geschehen, den Ruf und den Einfluß der Töchter Sophie Barats zu schmälern, und doch steht die Genossenschaft noch heute in ungeschwächter Kraft und über die ganze Welt hin verbreitet, in Achtung, Ansehen und vielseitiger Wirksamkeit.

Was die Lebensbeschreibung als solche angeht, so will sie eine nähere Vertrautheit mit dem Leben der Stifterin und ein gutes Verständnis für ihre der Erziehung der weiblichen Jugend geweihte Genossenschaft vermitteln auf möglichst leichte und angenehme Weise, sie will eine Lesung bieten, anmutend für den Geschmack und zugleich nahrhaft für die Seele, eine geistliche Lesung in bestem Sinne. Kurze Kapitel, vorzügliche Druckanordnung, durchsichtiger Satzbau, fließende Darstellung laden zum Lesen ein. Geschichtliches und Geistliches durchdringt sich gegenseitig so innig, daß nirgends die Scheu vor dem Geistlichen einen längeren Abschnitt überspringen, nirgends die Neugierde für das Geschichtliche die Seele an heilsamen Anregungen leer ausgehen lassen wird.

Wie die ganze Ausstattung so verrät auch eine sehr gewählte Sprache die aufgebotene äußerste Sorgfalt, ein aus begeisterter Verehrung für die selige Stifterin hervorgehendes Bestreben, das Allerbeste zu leisten. Möchte zuweilen der Eindruck sich regen, als sei es fast zu viel der literarischen Eleganz für ein Heiligenleben, so hat doch diese Pietät etwas rührend Erbauendes und war es gewiß berechtigt, gerade in diesem Buche auch anspruchsvolleren, der geistlichen Lektüre entwöhnten Leserkreisen Rechnung zu tragen. Daher erklärt sich wohl auch das Heranziehen einer Schriftstellergepflogenheit in das „Heiligenleben", der man sonst vorwiegend in der „schönen Literatur" zu begegnen pflegt. Zur Seite einer sinnreich gewählten Hauptüberschrift findet man bei jedem der 50 Kapitel den Ausspruch irgend eines bekannten Autors, in welchem der Grundgedanke des Kapitels, die aus demselben zu ziehende Frucht prägnant und manchmal recht geistreich zum Ausdruck kommt. Man könnte der vielen schönen Aussprüche und der manchen ehrwürdigen Namen, die sie in Erinnerung bringen, vielleicht sich freuen; aber unmittelbar neben Worten der Heiligen Schrift, der Kirchengebete, der heiligen Väter und großen katholischen Geistesmänner nicht nur neueren Dichtern zu begegnen, die wenigstens noch zu den unsrigen zählen, sondern auch Namen wie F. W. Foerster und Otto Ludwig, berührt gerade in einem Heiligenleben, wo sonst jeder Satz nur Heiliges und Übernatürliches atmet, etwas fremdartig. Selbst der heidnische Tragiker Sophokles, auf den ein fernes Altertum und der Ernst eines ahnungsvollen, tiefreligiösen Sinnes eine gewisse Weihe gießen, war hier nicht recht an seiner Stelle.

Beiläufig und nur im Dienst einer etwaigen künftigen Revision sei bemerkt (zu S. 193), daß P. de Rozaven zwar 1815 aus Petersburg verwiesen wurde, aber doch erst 1820 Rußland mit Rom vertauschte, Elisabeth Gallitzin somit wenigstens schon fünf Jahre am kirchlichen Leben teilgenommen hatte, ehe sie ihre Berufsfrage zuerst zur Entscheidung vorlegte; (zu S. 277) daß Erzbischof Reisach bereits Ende 1855, nicht erst „Ende der sechziger Jahre" zur Kardinalserhebung

nach Rom zurückkehrte, (zu S. 322) daß zu P. de la Colombière, „am Hofe der Königin Maria", ein kleiner erklärender Beisatz wünschenswert gewesen wäre, um Konfusionen zuvorzukommen.

Das ebenso ansprechende wie erbauende Buch wird ohne Zweifel viele dankbare Leserinnen finden, Gutes bestärken, Heiliges anregen und, wo immer es offene Herzen findet, Freude und Erhebung wirken.

Otto Pfülf S. J.

Bücherschau.

Herders Konversations-Lexikon. Dritte Auflage. Reich illustriert durch Textabbildungen, Tafeln und Karten. Ergänzungsband. Lex.-8° (1502) Freiburg 1910, Herder. In Originaleinband *M* 15.—

Als gegen Ende 1907 der Abschluß des neuen Herderschen Konversations-Lexikons gemeldet werden konnte (in diesen Blättern LXXIII 562 f), war alle Welt darüber einig, daß das Werk vorzüglich gelungen sei. Nicht nur waren durchschnittlich die Artikel so gediegen gearbeitet, daß auch der Fachmann und Theoretiker seine Befriedigung daran finden konnte, das neue Nachschlagewerk kam auch mit seiner reichen und geschickten Auswahl der Stichwörter, den zweckmäßigen Textillustrationen und geistreich ausgedachten Tabellenbeilagen allen Anforderungen des praktischen Gebrauches aufs glücklichste entgegen. Handliches Format und gefällige Einrichtung gestalteten überdies die Benützung ungemein angenehm, und so hatte man an den acht Bänden das bequemste, treueste und ausgiebigste Nachschlagewerk, das sich finden ließ. Damit nun ein solches Werk, für welches an geistigem wie an materiellem Kapital ein so gewaltiger Aufwand gemacht worden war, nicht allzu schnell veralte, sondern auf der Höhe bleibe, zu der es mit sorgfältigster Mühewaltung erhoben worden war, hat man vermittels eines „Ergänzungsbandes" gleichsam eine Fortsetzung zu demselben hergestellt, der alles nachtragen sollte, was inzwischen in Bezug auf die früher behandelten Dinge Veränderung erlitten oder was neuerdings der Aufmerksamkeit als bemerkenswert sich dargeboten hatte. Es gewährt dies für den Benützer einen doppelten Vorteil. Einerseits bleibt er nicht mehr angewiesen auf Berichte oder Zusammenfassungen, die mit 1902 oder 1905 Halt machen mußten, sondern findet alle neueren Ergebnisse und Nachrichten bis zum Ende 1910. Ist doch noch ein Verzeichnis des Allerneuesten auf den letzten Seiten als Nachtrag angefügt worden. Anderseits gewährt es ein außerordentliches Interesse, im Studium dieses Bandes alles am Auge vorüberziehen zu lassen, was während der letzten Jahre, seitdem das Lexikon zu erscheinen begann, neu hervorgetreten ist oder als besonders beachtenswert sich vermehrte Geltung verschafft hat. Die äußeren Vorzüge des Bandes sind die bewährten und anerkannten seiner acht Vorgänger. Die Illustrierung ist wie früher besonders wertvoll durch ihre Angemessenheit für belehrende Veranschaulichung, weist aber auch Blätter auf von ausgewähltem Geschmack und strahlender Farbenpracht. Das Trefflichste und Preiswürdigste sind wohl die Tabellenbeilagen, ob mit oder ohne Abbildungen. Es ist schwer, einzelne besonders hervorzuheben, wie etwa: Kolonialpolitik — Modernismus — Umrechnungstabelle; alle erscheinen

überaus brauchbar. Eine heikle Aufgabe war der Redaktion gestellt in Bezug auf Punkte, in welchen die öffentliche Meinung unter den Katholiken Deutschlands augenblicklich geteilt ist und die Geister noch mit einer gewissen Erregbarkeit einander gegenüberstehen. Diese offenbar große Schwierigkeit hat nicht davon abgehalten, wenigstens in einer Reihe von Fragen (z. B. l'Art pour l'art — Nacktkultur) auch prinzipiell vertrauenswürdige Klarstellungen zu geben, in andern Fällen hat man sich unter Wahrung vorsichtiger Zurückhaltung auf das Feststellen des Tatsächlichen beschränkt. Ist einmal von dieser Richtlinie etwas abgewichen worden, so erscheinen solche Spuren doch höchst vereinzelt und kaum jemals ohne die nötigsten Kautelen und kommen daher gegenüber dem massenhaften Guten der Gesamtleistung kaum in Betracht. Vielmehr gebührt der Verlagshandlung für diese neue große Tat rückhaltlos und uneingeschränkt Dank und Anerkennung.

Outlines of Bible Knowledge. Edited by the most Rev. S. G. Messmer D. D. D. C. L., Archbishop of Milwaukee. With 70 illustrations and four maps. gr. 8⁰ (XII u. 298) London WC, St Louis, Mo., Freiburg 1910, Herder. *M* 5.—; geb. *M* 6.—

Das Buch kündigt sich selbst an als wesentlich sich gründend auf Dr A. Brüll, Bibelkunde für höhere Lehranstalten, 13.—15. Aufl. 8⁰ Freiburg 1910 Herder. Doch fehlt es nicht an vielen Zugaben und Änderungen: so über biblische Streitfragen, biblische Poesie, prophetisches Amt, Erklärungen zu geographischen Angaben; mehr Aufmerksamkeit ist den messianischen Vorbildern gewidmet, die Hinweise auf Stellen der Heiligen Schrift sind bedeutend vermehrt, die Abschnitte über politische und häusliche Altertümer sind ganz vom Herausgeber bearbeitet. Für weitere Belehrung sind aus der katholischen englischen Literatur geeignete Werke angegeben. In englischer Übersetzung mit passenden Abteilungen, Überschriften, Randbemerkungen wird am Schlusse die Enzyklika Leos XIII. über das Studium der Heiligen Schrift mitgeteilt (S. 257—281). Ein ausführlicher Index (S. 283—298 in je drei Kolumnen) ermöglicht es, sich rasch über einzelne Namen und Gegenstände zu belehren. Das Buch soll all das enthalten, was nach der Ansicht des hochwürdigsten Herausgebers jeder gebildete katholische Laie über die Heilige Schrift im allgemeinen (Inspiration, Texte, Übersetzungen, Handschriften, Auslegung, Bibellesen), sodann über die einzelnen Bücher, über biblische Geographie und Altertumskunde und Chronologie wissen sollte. Und zu diesem Zwecke ist das Buch ganz geeignet und verdient warme Empfehlung.

Sklavenlos und die alte Kirche. Eine historisch-exegetische Studie über die soziale Frage im Urchristentum. Von Dr Alphons Steinmann. Erste und zweite Auflage. [Apologetische Tagesfragen, 8.] gr. 8⁰ (78) M.-Gladbach 1910, Volksvereinsverlag. *M* 1.20

Ähnlich wie in der früheren Schrift über diesen Gegenstand (vgl. diese Zeitschrift LXXIX 98) wird zunächst — stets mit Berücksichtigung einer ausgedehnten Literatur — die soziale Lage der Sklaven behandelt. Bemerkenswert ist der wesentliche Unterschied der Sklaverei bei Juden und in der griechisch-römischen Welt. Bei jenen war das Los der Sklaven erträglich; sie waren ja Mitglieder der Gottesgemeinde; Recht und Gesetz standen ihnen zur Seite (S. 18 58). Anders in der Heidenwelt; da ist Grundsatz: „Ein Sklave hat kein Recht — vor dem Gesetz ist der Sklave unmündig, rechtlos" (S. 23 27). Die stoische Philosophie der späteren

Zeit hat freilich menschenwürdigere Anschauungen in der Theorie vertreten, aber es währte lang, bis beim Beginn der Kaiserherrschaft einige gesetzliche Milderungen den Sklaven gegen uneingeschränkte Willkür und Grausamkeit gewährt wurden (S. 28—43). Welches ist nun dieser Welt gegenüber mit ihrer außerordentlich großen Anzahl von Sklaven das sozialpolitische Programm Jesu? Jesus, Freund des Volkes, hat sich vorzugsweise mit den „niederen Schichten" abgegeben, aus denen er seine Apostel wählte; sein Wort: „Alle aber seid ihr Brüder", gilt für alle ohne Ausnahme (S. 45 46 59). Mit dieser seiner Lehre hat Jesus die Wurzeln der Sklaverei beseitigt; die Sklaverei selbst aber war mit dem ganzen Staats- und Gesellschaftsleben so innig verwachsen, daß für das Urchristentum keine Möglichkeit der Abschaffung bestand (S. 58 75). Das Übel mußte zuerst von innen aus geheilt werden. Und das hat das Urchristentum geleistet. Es hat die religiöse Gleichheit aller Menschen verkündigt; und diese Gleichheit, auch äußerlich dargelegt durch das Beieinandersein von Herren und Sklaven beim Gottesdienst, beim eucharistischen Mahle, mußte auch der sozialen Lage der Sklaven zu gute kommen und wirkte allmählich nivellierend auf den Ständeunterschied zwischen Sklaven und Freien (S. 50 61). Das Christentum nahm der Arbeit das Entwürdigende; durch Jesus zu Nazareth, durch Paulus des Apostels Beispiel und Briefe ist die Arbeit geheiligt; dadurch wird auch der Sklavenstand sittlich gehoben; der Sklave arbeitet und gehorcht im Hinblick auf Jesu Beispiel und Lehre, als Mitglied der heiligen Gemeinde, „damit nicht der Name Gottes und die Lehre gelästert werde" (1 Tim 6, 1; S. 74 75).

Modernes A B C für das katholische Volk. Kurze Antworten auf die zahlreichen Angriffe gegen die katholische Kirche. Von F. X. Brors S. J. Neueste und vollständig umgearbeitete Auflage. 121.—130. Tausend. 16° (640) Kevelaer (o. J.), Butzon u. Bercker. Geb. *M* 1.50

Auf dem Wege zum 130. Tausend ist das „Moderne A B C" ein fast neues Büchlein geworden. Manches Entbehrliche wurde weggelassen, anderes aber stark erweitert und auch Neues nach der Forderung der Zeit aufgenommen, wie über Babel und Bibel, Monismus, Modernismus. Man muß sogar wünschen, daß mit der Erweiterung, wenn anders das „A B C" den Vorzug der Handlichkeit behalten soll, jetzt Halt gemacht werde. Daß ein Bedürfnis gerade nach solcher Kürze und Handlichkeit in der Apologetik besteht, wie auch, daß der Verfasser in der Anlage seines Werkchens einen glücklichen Griff hatte, zeigt sein außerordentlicher Erfolg (über die erste Auflage siehe diese Zeitschrift LXIII 235). P. Brors geht regelmäßig von einem genau belegten und in Anführungszeichen wiedergegebenen Einwand moderner Schriftsteller aus; vornehmlich wurden Haeckel, Harnack, Paulsen, Tschackert berücksichtigt. Von des letzteren Bekehrung im „Modus vivendi" (1908) hält der Verfasser nicht viel und zeigt gelegentlich, daß der Standpunkt seiner „Evangelischen Polemik" (1889) noch heute vielfach gewahrt ist. Zum Schluß der 173 nach dem A B C geordneten — daher eben der Titel — Artikel wird jedesmal eine Schrift für eingehenderes Studium angegeben.

Denys d'Alexandrie. Sa vie, son temps, ses œuvres. Par Joseph Burel. kl. 8° (126) Paris 1910, Bloud. *Fr.* 2.—

Dionysius der Große von Alexandrien, † 265, war eine kluge, wunderbar maßvolle Erscheinung. Geistreich, witzig und derb als philosophischer Bekämpfer des

Materialismus, ist er als Theologe ernst, mild und versöhnlich. Burel versteht es, diese schönen Eigenschaften geschickt hervorzuheben. In der Bußdisziplin gehört der hl. Dionysius zu den damals seltenen Verteidigern der milden Praxis. In der Tauffrage hält er es offenbar mit Rom, nicht mit Cyprian, dessen Exkommunikation durch Papst Stephan uns übrigens nicht so gesichert zu sein scheint wie dem Verfasser. Dionysius ist ein Gegner der Chiliasten, verläßt aber seine alexandrinischen Vorgänger, sofern sie mit dem tausendjährigen Reich zugleich die Apokalypse verwarfen. Er tritt für ihren inspirierten Charakter ein, läßt aber aus inneren Gründen den hl. Johannes als Autor nicht gelten. Auch die Geschichte dieser Bewegungen schildert Burel sehr kurz, aber recht treffend. Weit größere Schwierigkeiten bietet die Rekonstruktion der Trinitätslehre des Alexandriners aus den vorliegenden Bruchstücken. Auf die energischen Verwahrungen des Papstes Dionysius hin deutet unser Bischof seine ursprüngliche Lehre in einem möglichst unbefangenen Sinne, ohne jedoch vom Subordinatianismus ganz loszukommen; er spricht von drei Hypostasen in einem Sinn, der in Rom mißfiel, und sein Gebrauch des Wortes ὁμοούσιος ist arg verfänglich. Bei dem fragmentarischen Charakter unserer Überlieferung dürfte man indes manchmal weniger zuversichtlich sprechen als Burel. Immerhin scheint das Urteil des hl. Basilius über die nicht einwandfreie Theologie des hl. Dionysius richtiger zu sein als die versuchte Rettung durch den hl. Athanasius. Papst Kallistus wird man nach Prof. Essers Universitätsprogramm „Wer war Praxeas?" milder beurteilen, als es Burel tut.

Festgabe. Hermann Grauert zur Vollendung des 60. Lebensjahres gewidmet von seinen Schülern. Herausgegeben von Dr Max Jansen. Mit einem Bildnis von Hermann Grauert. gr. 8° (VIII u. 408) Freiburg 1910, Herder. *M* 13.50; geb. in Leinw. *M* 15.—

Der Band trägt sein schönes Feierkleid zu Ehren eines verdienten Historikers und geschätzten Hochschullehrers, der am 7. Sept. 1910 auf das vollendete 60. Lebensjahr zurückblicken konnte. Schüler und Freunde, 28 an der Zahl, haben sich vereinigt, um durch wissenschaftliche Beiträge ein literarisches Denkmal zu schaffen, das die Bedeutung des Gefeierten als Lehrer, Anreger und Förderer geschichtlicher Forschung passend zum Ausdruck bringt. Alle Beteiligten haben sich bereits durch literarische Arbeiten bekannt gemacht, ansehnliche Leistungen liegen von mehreren derselben vor, von andern sind größere Werke in nahe Aussicht gestellt; hält man daher diese neue „Festgabe" mit ähnlichen gemeinschaftlichen Werken zusammen, wie sie seit den letzten 20 Jahren zur Ehrung katholischer Notabilitäten oder zur Feier katholischer Gedächtnistage auf unserem Büchermarkte erschienen sind, so gewährt dies einen trostreichen Ausblick auf die wissenschaftlichen Kräfte, die dem katholischen Deutschland immer zahlreicher heranwachsen. Darin liegt gewiß ein Wert höherer Ordnung für die Festgabe, aber auch wieder ein Moment, das auf besondere Verdienste und Ehrentitel des Gefeierten hinweist. Der der Natur der Sache nach höchst mannigfaltige Inhalt des Bandes an sich verteilt sich auf die ganze Periode der christlichen Zeitrechnung von Tiberius bis auf den ersten Napoleon, auf Kirchenväter und Märtyrerakten, auf Kriege und Politik, Handel und Zoll, Gelehrte und Ordenshäuser, Bibliotheken und Universitäten, Kirchengeschichtliches und Kulturgeschichtliches. Weitaus das meiste gehört jedoch der Geschichte Deutschlands an, insbesondere während des ausgehenden Mittelalters und des 16. Jahrhunderts. Neue biographische Notizen über merkwürdige deutsche Landsleute (Werner,

Delfius, Gerkens) seien mit besonderem Dank erwähnt. So kurz die meisten Arbeiten sind, bringt doch jede derselben etwas Beachtenswertes, manche sogar sehr Interessantes. Hingewiesen sei auf M. Buchners Entdeckung über die Kaiserwahl Ottos von Braunschweig, Schrötters Nürnberger Deutschordenshaus, Leidingers neue Notizen zu Andreas von Regensburg und über Konrad von Hildesheim. Außerordentlich ansprechend sind die beiden Untersuchungen, welche Trithemius zum Gegenstand haben, Dr Lehmanns Forschung zur Sponheimer Bibliothek ist eine Kapitalleistung, und kaum minder dankenswert Dürrwächters Arbeit über des Sponheimer Abtes Steganographie. Doch hat letzterer Adam Tanner zu einseitig als Naturforscher vorgeschoben, während die Bedeutung dieses ausgezeichneten Dogmatikers auf theologischem Gebiete liegt und er nur nebenbei aus Vorliebe die Kenntnis der Naturreiche gepflegt hat. Daß mehrere der mitgeteilten Arbeiten auch bemerkenswerte Textpublikationen enthalten, sei nebenbei erwähnt. Sinnreich war es, in einem Festalbum für Hermann Grauert auch einer Arbeit über Dante einen Platz vorzubehalten, und man muß anerkennen, daß Dr Hösls Studie zu Dantes angefochtenem Brief an die italienischen Kardinäle nicht zu den geringsten Zierden des reichhaltigen Bandes zählt.

Geschichte des ehemaligen Augustinerklosters in Oberndorf a. Neckar. Mit zwei Abbildungen. Von Ad. Brinzinger, Stadtpfarrer in Oberndorf a. N. 8° (VIII u. 38) Oberndorf 1909, Selbstverlag.

Auf geringem Raum sind die Nachrichten zusammengedrängt über ein verschollenes süddeutsches Augustinerkloster, das, ursprünglich eine Stiftung der Herzoge von Teck, 300 Jahre lang dem weiblichen Ordenszweige, dann 250 Jahre den Augustinereremiten eine gottgeweihte Heimstätte geboten hatte. Die Nachrichten, alle aus zuverlässigen Quellen geschöpft, fließen für die äußeren Schicksale des Männerklosters ziemlich reichlich, und zum Finden der Einzelheiten ist ein gutes Register beigegeben. Nur hätte der Stoff etwas übersichtlicher verteilt und der Raum weniger gespart werden können. Kloster Oberndorf als Zeuge des allmählichen Wiedererstarkens des durch die Reformation zersprengten Augustinerordens in Deutschland, in dessen Schatten der Ruhm der deutschen Augustiner, der wackere Johannes Hoffmeister geboren und auferzogen worden ist, war eines solchen Gedenkblattes wert, das mehr als bloß lokalgeschichtliche Bedeutung beansprucht. Die fleißige, selbstlose Arbeit, zumal aus der Hand eines vielbeschäftigten Seelsorgers, verdient alle Anerkennung.

Album Molsheim. Herausgegeben von J. Gaß. gr. 4° (XXXVIII u. 34) Straßburg 1911, Monias & Co. *M* 12.—

Die stille, emsige Arbeit des Lokalforschers, so kostbar für die Wissenschaft im großen und so unentbehrlich für die Blüte der Kultur- und Kunstgeschichte, hat selten von der Umwelt der verdienten Schätzung und noch seltener der genügenden Unterstützung sich zu erfreuen gehabt; es war lediglich die Freude an der Sache, was ihr Leben und Trieb gab. Erst in neuerer Zeit, seitdem man begonnen hat, der Heimatkunde volkserziehlichen Wert zuzuerkennen, sie selbst als Lehrfach in die Schule einzuführen, in Stadt und Land auf Errichtung von Heimatmuseen auszugehen, kommen die erprobten Sachkenner in weiteren Kreisen mehr zur Geltung, welche Erfahrung und Wissen hier zu den naturgemäßen Führern macht. Heimatmuseen indes, selbst wo sie durch die Verhältnisse möglich werden, vermögen gerade das Wichtigste nicht vor Augen zu stellen, die monumentalen Schöpfungen und

Überbleibsel der Vergangenheit und jene Erzeugnisse der Heimatkunst, welche längst überallhin in alle Welt verschleppt sind. An Stelle der Museen treten daher recht glücklich die ortsgeschichtlichen Albums, welche alle Denkwürdigkeiten des Heimatsortes in guten Abbildungen vereinigen, sie abschätzen und erklären und zugleich Liebe und Interesse für die Heimatsgeschichte wecken. Der Herausgeber, rühmlich bekannt durch eine Reihe heimatsgeschichtlicher Publikationen, hat schon mit dem Album Mutzig 1910 (vgl. diese Zeitschrift LXXVIII 453) ein prächtiges Werk dieser Art geleistet. Das vorliegende von Molsheim dürfte jenes an historischer Bedeutsamkeit wie an Schönheit der Abbildungen noch übertreffen. Wie bei Mutzig werden auch hier in der zweisprachigen Einleitung (französischer Text neben dem deutschen) nicht nur zu den einzelnen Tafeln die Erklärungen gegeben, sondern auch die Geschichte der Stadt, ihrer Anstalten, Familien und Behörden in den Umrissen gezeichnet. Dazwischen finden 18 kleinere Abbildungen sich eingestreut. Leider hat der wilde Sturm der Revolution von den Kunstschätzen und Monumenten des alten Molsheim nur wenig übrig gelassen, und selbst von diesem Wenigen ist ein großer Teil über das Land und noch weiter hin verschleppt. Zu dem Ansehnlichsten gehört noch Kirche und Kolleg der alten Jesuiten und was Kartäuser und Kapuziner zurückgelassen haben. Immerhin erregen auch einige städtische Bauten und Plätze die Aufmerksamkeit; von einer Reihe ehemals angesehener Söhne Molsheims sind Porträts beigegeben. Bei der großen Bedeutung der Stadt für die Geschichte und den Ruhm des schönen Elsaß wird sich das Album gewiß viele Freunde machen.

Geschichte der Kongregation der Franziskanerinnen von der Buße und der christlichen Liebe (Heythuizen-Nonnenwerth). Von Schwester Maria Paula Münster, Mitglied der Kongregation. Mit einem Vorwort von P. Leonhard Lemmens O. F. M., Doktor der Theologie. Mit vier Bildern und fünf Karten. 8° (XVI u. 460) Freiburg 1910, Herder. *M* 4.40; geb. *M* 5.40

Das Apostolat der Buße und der christlichen Liebe zum Wohle aller Volksschichten war der Beruf, zu dem Maria Katharina Daemm vom Himmel auserſehen war. Ein armes Kind vom Lande, ohne jede höhere Bildung, furchtsam und in äußeren Geschäften unbewandert, bildete die spätere Mutter Magdalena so recht ein Werkzeug in der Hand Gottes, um das Große dieser Welt zu beschämen. Nur von dem einen Gedanken erfüllt, dem Rufe der Vorsehung zur Gründung einer geistlichen Genossenschaft treu nachkommen zu müssen, überwand sie in unerschütterlichem Gottvertrauen alle Hindernisse und legte am 11. Februar 1836 zu Heythuizen im holländischen Limburg das Fundament einer Ordensgemeinde, die heute in allen Weltteilen Niederlassungen besitzt und ihre Mitglieder nach Tausenden zählt. Die Verfasserin vorliegenden Buches erzählt in drei Teilen die Entstehung und Ausbreitung der Kongregation von der Buße und der christlichen Liebe. Der erste ist dem Leben der Mutter Magdalena gewidmet, der zweite handelt über die rasche Entwicklung der Genossenschaft, der dritte bringt die Chronik der Filialen und Missionen. Diese Einleitung hat gewiß ihre Vorzüge; aber mehr als einmal wünschte man doch, die Darstellung nach den einzelnen Generalaten wäre beibehalten worden. Das Ganze hätte sich übersichtlicher geboten und die öfteren Wiederholungen wären vermieden worden. Durch das in edler warmherziger Sprache geschriebene Buch hat Schwester Paula Münster der Stifterin Magdalena und der Genossenschaft der Franziskanerinnen von Heythuizen-Nonnenwerth ein würdiges Denkmal gesetzt.

Das Recht des bayerischen Staats und des Deutschen Reichs in Beziehung auf die Religionsgemeinschaften unter Vergleichung je ihres Kirchenrechts und des natürlichen Rechts. Von Oskar Hartmann. Mit einem Anhang: Übersicht des Rechts des preußischen Staats in Beziehung auf die Religionsgemeinschaften unter Vergleichung je ihres Kirchenrechts. 1. Teil, 1. Heft. 8° (64) Innsbruck 1910, Wagnersche Universitätsbuchhandlung. *M* 2.—

Das erste Heft des im Titel angekündigten Werkes behandelt in 29 Paragraphen Begriff und Quellen des katholischen Kirchenrechts sowie einer Reihe nicht katholischer Religionsgemeinschaften, der evangelisch-lutherischen Kirche des Königreichs Bayern diesseits des Rheins; der evangelisch-reformierten Kirche des Königreichs Bayern; der protestantischen Kirche der Pfalz; der englischen Kirche des Königreichs Bayern; der bischöflich-protestantischen Kirche der Vereinigten Staaten von Amerika; der apostolisch-katholischen Kirche unter dem Apostelkollegium zu Albury, sog. irvingianischen Kirche. Über die einzelnen Punkte wird eine kurze, aus den verschiedensten Quellen zusammengefaßte Darstellung geboten. Über das ganze Werk läßt sich selbstredend aus der ersten Lieferung noch kein Urteil abgeben.

Zum 100. Todestage des bekannten Gesangbuchverfassers Melchior Ludolf Herold (geb. 10. Dez. 1753, gest. 31. Aug. 1810). Mit einem Stammbaum und 15 Abbildungen auf besonderer Beilage. Von A. Schmeck-Dringenberg. [„Westfälisches Magazin". Herausgegeben von Dr Erich Schulz, II, 11.] 4° (16) Dortmund 1910, Verlag des „Westfäl. Magazin". *M* 1.—

Ohne Zweifel verdankt Herold sein bleibendes Andenken und seine Bekanntheit in weiteren Kreisen dem Gesangbuch, das er 1803—1809 noch selbst in drei stets verbesserten Auflagen herausgeben konnte und das sich durch ein halbes Jahrhundert hindurch in Ansehen und in Gebrauch erhalten hat. Schon unter diesem Gesichtspunkte ist eine so fleißige Spezialuntersuchung über ihn von Wert. Allein ungleich größer und anziehender steht der ehrwürdige Pfarrer von Hoinkhausen da als einsichtiger Förderer der Schule, Wohltäter der Armen, frommer Pfleger des kirchlichen Gottesdienstes, wahrhaft als Freund Gottes und der Menschen. Das ist wahrlich ein schönes und reiches Priesterleben inmitten der Aufklärungszeit. Man kann sich nur freuen, daß wieder einmal ein solcher Edelstein ans helle Tageslicht gestellt worden ist, einer von den ungezählt vielen aus den Reihen unseres katholischen Klerus, die als schlichte Seelsorger Wohltaten ausstreuend vorübergezogen sind, unbeachtet von der großen Welt und heute von niemand mehr gekannt als nur von Gott allein.

Geheimrat Dr Alois Ritter v. Schmid. Sein Leben und seine Schriften. Ein Beitrag zur zeitgenössischen Philosophie und Theologie. Mit einem Titelbild und 23 Illustrationen. Von Dr Andreas Schmid. 8° (VI u. 416) Regensburg 1911, vorm. Manz. *M* 3.—

Einem würdigen und wahrlich verdienten Mann wird hier ein Gedenkblatt gewidmet, beredt durch Kürze und Schlichtheit, in Übereinstimmung eher mit der Anspruchslosigkeit seines Schaffens als mit der Größe der Arbeit, die er geleistet hat. Auf wenig Seiten wird nach den äußeren Umrissen sein Lebenslauf gezeichnet. Aus einer braven Bauernfamilie im Algäu 1825 geboren, 1849 zum Priester geweiht, wirkte er, nach vorübergehender Lehrtätigkeit in Zweibrücken, zunächst als Lyzealprofessor in Dillingen 1852—1866, dann ununterbrochen bis zu seinem Tode

in München († 16. März 1909). Hier war es, wo er in schwerer Zeit für die theologische Fakultät München und für zahlreiche Theologiestudierende aus den verschiedenen bayerischen Diözesen die Hauptstütze gewesen ist und sich unschätzbare Verdienste erworben hat. Von seinen wissenschaftlichen Arbeiten ist ein genaues Verzeichnis beigegeben, und eine Sammlung von fünfzehn früher bei verschiedener Gelegenheit veröffentlichten „kleineren Schriften" bildet den Hauptbestand des Bandes. Schon vorher findet man daselbst eine Art Rechenschaftsablage über die von ihm vertretenen philosophischen Anschauungen und eine Auseinandersetzung mit katholischen Gelehrten, die hier in einzelnen Punkten nicht ganz mit ihm übereinstimmten, vom Jahre 1906. Die Übereinstimmung wird auch damit nicht erreicht worden sein. Die „kleineren Schriften", teilweise der kirchlichen Kunst, teilweise Verfassungsfragen, hauptsächlich aber philosophischen Theorien zugewendet, enthalten manches Interessante.

Die Beamtenbesoldung in Preußen. Die Bestimmungen der Besoldungsordnung vom Jahre 1909 und der einschlägigen Steuergesetze nebst den voraufgegangenen Verhandlungen im Preußischen Landtage dargestellt und erläutert von einem Mitglied der Zentrumsfraktion. 8° (VIII u. 174) M.-Gladbach 1909, Volksvereinsverlag. Kart. *M* 1.50

Ein Teil der 1909 verabschiedeten Neuregelung der Besoldung der Beamten, Geistlichen und Lehrer in Preußen bildet den Gegenstand gegenwärtiger Schrift. Der auf 17 Abschnitte verteilte Stoff umfaßt die auf die preußische Beamtenbesoldung bezüglichen Gesetze und die mit ihr zusammenhängenden Fragen und gliedert sich in drei Teile. Der erste, Abschnitt I—XII (S. 1—33), schildert kurz und übersichtlich die gesetzgeberische Vorgeschichte der Besoldungsordnung vom 15. Juli 1909 (I—VI) und behandelt dann einige dahingehörige, im Gesetze noch nicht geregelte Fragen (VII—XII). Dabei kommt aber auch manches zur Sprache, was zum besseren Verständnis der Besoldungsordnung, insbesondere der Tragweite einzelner ihrer Bestimmungen, von Nutzen ist. Der zweite gibt im Abschnitt XIII und XIV eine gute Übersicht über die Besoldungsordnung selbst (XIII, S. 33 bis 112) sowie über die Aufbesserung des Diensteinkommens der diätarisch beschäftigten Beamten (XIV, S. 112—126). Der letzte endlich erörtert je in einem Abschnitt Geschichte und Rechtsstand des Wohnungsgeldzuschusses (XV), die Aufbringung der Deckungsmittel (XVI) und das Steuerprivileg der Beamten (XVII, S. 126—173). Das ist kurz der Inhalt des empfehlenswerten und preiswürdigen, nicht bloß für die große Zahl der direkt beteiligten, sondern auch denen, die für sozialpolitische Fragen Sinn haben, interessanten Buches.

Gerichtliche Medizin und Feuerbestattung. Von Dr Albert Hellwig, Gerichtsassessor in Berlin-Friedenau. kl. 4° (22) Berlin 1910, Adler. 75 *Pf.*

Bekanntlich hat die katholische Kirche die heutzutage immer weiter um sich greifende Feuerbestattung verboten und mit schweren Strafen belegt. Der Verfasser der obigen Broschüre hat zwar diesbezüglich freiere religiöse Anschauungen, als es die katholischen sind, und er meint: „Ein ausschlaggebendes Moment dürften religiöse Anschauungen bei einer derart weittragenden Frage, wie ich glaube, im 20. Jahrhundert kaum mehr spielen." Allein vom gerichtlichen Standpunkte aus weist er hin auf die schweren Bedenken, welche für die strafrechtliche Verfolgung von Verbrechen aus der Zulassung der Leichenverbrennung sich ergeben. Bei der in Sicht

stehenden Vorlage eines Gesetzentwurfes über diesen Gegenstand in den preußischen Kammern ist es von Wert, jenen überzeugenden Nachweis zu besitzen.

Das christliche Prinzip der Solidarität und die Genossenschaftsbewegung des Mittelstandes. Eine Untersuchung der sittlichen Handlungen und Wirkungen der modernen mittelständischen Genossenschaften. Von Dr theol. Joseph Oberhauser. 8° (138) Paderborn 1910, Schöningh. *M* 3.—

Wer die Literatur aufmerksam verfolgt, wird die erfreuliche Tatsache feststellen können, daß der Solidaritätsgedanke mehr und mehr Anhänger gewinnt. Gemeinsame Arbeit mit Arbeitsteilung, Eingliederung des Einzelnen in ein größeres Ganze ohne Verlust der wirtschaftlichen Selbständigkeit und Persönlichkeit, gemeinsame Selbstregierung mit ihrem Ausgleich der Interessen und Unterordnung unter die von der Gemeinschaft anerkannte Autorität, dabei aber auch Einordnung der sich neubildenden Berufsorganisationen in das Ganze des Staates und der Volkswirtschaft — das sind Grundverhältnisse im sozialen Leben, Grundwahrheiten und Grundforderungen für dieses Leben, denen weder Individualismus noch Sozialismus gerecht werden können. Es bietet nun großes Interesse, zu sehen, wie Oberhauser in dieser vortrefflichen Schrift den unwiderleglichen Nachweis erbringt, daß jene Solidarität ein der christlichen Sittenlehre geläufiges Prinzip ist und in der katholischen Moraltheologie schon längst die rechte Begründung gefunden hat. Welche Bedeutung das haben muß für die zukünftige Gestaltung der sozialen und wirtschaftlichen Verhältnisse und auch für die Zukunft des Katholizismus, für seine Bedeutung in der Wiederherstellung der heute noch in wildem Kampfe scheinbar der Auflösung entgegengehenden Gesellschaft, braucht nicht näher erwiesen zu werden. Oberhauser bringt nicht die Anwendung des Solidaritätsgedankens in seiner ganzen Ausdehnung. Es handelt sich vielmehr für ihn lediglich um die Anwendung desselben auf die Genossenschaftsbewegung des Mittelstandes. Hierfür aber zeigt er sowohl den tatsächlichen wie auch den notwendigen Zusammenhang zwischen christlicher Solidarität und Genossenschaft. Die gediegene und lehrreiche Arbeit verdient alles Lob und wird gewiß viele Leser finden.

Jahrbuch der Naturwissenschaften. 25. Jahrgang: 1909—1910. 8° (XII u. 452) Freiburg 1910, Herder. Geb. *M* 7.50

Dieser Jahrgang bleibt hinter seinen Vorgängern nicht zurück, sowohl was Inhalt als auch was Ausstattung angeht. Auf allen Gebieten wird über den gegenwärtigen Stand der Forschung klar und bündig Auskunft geboten, und zwar von Fachleuten, so daß man sicher ist, richtig beraten zu sein. Um sich von der Fülle des Stoffes zu überzeugen, schaue man sich die Artikel über Anthropologie, Ethnologie und Urgeschichte, oder über Botanik, oder über Gesundheitspflege usw. an. Kein Zweig der Naturwissenschaft ist vergessen.

Der Kampf um den Nordpol. Von Dr Hermann Cardauns. [Sammlung Kösel, 39.] 8° (VIII u. 158) Kempten u. München 1910, Kösel. Geb. *M* 1.—

Die jahrhundertlange Reihe mühseliger Forschungsreisen, deren Ziel die Entschleierung des Polargebietes und die Entdeckung des Nordpols war, hat einen überraschenden Abschluß gefunden, als im Frühjahr 1909 der kühne Amerikaner Peary am Nordpunkte der Erdachse das Sternenbanner in einem schwimmenden Eisfelde

aufpflanzte. Eine treffliche Orientierung in dem Gewirr der vielverschlungenen Wege, die endlich zu diesem Ziele führten, gibt das vorliegende hochinteressante Bändchen. Der Verfasser hat, wie wir in der Einleitung erfahren, neben seiner jahrzehntelangen Tätigkeit als Chefredakteur der „Kölnischen Volkszeitung" mit besonderer Sorgfalt und Vorliebe Anteil genommen an den Fortschritten der Polarforschung und bietet nun in knapper Form aus den zahlreichen Berichten der einzelnen Reisen einen Überblick, angefangen von den Bestrebungen der beiden Cabot im Jahre 1497 bis zu Pearys bedeutungsvoller Forschungstat. Der Nachdruck ist auf die neuen und neuesten Reisen gelegt. Bei knapper Berücksichtigung der älteren Entdeckungen beginnt die eigentliche Darstellung erst mit dem 19. Jahrhundert. Zwei Kärtchen mit eingezeichneter Reiseroute Pearys sind dem Büchlein beigegeben, das gewiß viele Freunde finden wird.

Der Arzt. Seine Stellung und seine Aufgaben im Kulturleben der Gegenwart. Ein Leitfaden der Sozialen Medizin. Von Dr med. Moritz Fürst in Hamburg. [Aus Natur und Geisteswelt, 265.) 12⁰ (X u. 142). Leipzig Teubner. Geb. in Leinw. *M* 1.25

Der Zweck dieses Büchleins wird im Vorwort angegeben: „weiten Kreisen aller Bevölkerungsschichten den Werdegang des Arztes, sein Wirken und Streben näher zu bringen, um damit ein Verständnis für die vielseitigen sozialen Aufgaben zu erwecken, die dem Arzte als vorgeschobenem Posten der menschlichen Gesellschaft zufallen". Mit Recht wünscht der Verfasser, daß die jüngeren Ärzte und namentlich auch die Studenten der Medizin die kleine Schrift beachten. Man möchte dasselbe ganz besonders auch den Eltern empfehlen, deren Kinder sich dem medizinischen Studium widmen wollen. Sehr beachtenswert ist, was S. 9 ff über Ärztinnen gesagt wird. Das Kapitel „über Spezialärzte" enthält sehr viel Wahres. Die Tätigkeit der Krankenschwesterorden wird lobend anerkannt. Auch was S. 106 ff über die „armenärztliche Tätigkeit" gesagt wird, ist durchaus zutreffend, namentlich „daß der Armenarzt zu seinen Armenkranken in keinem andern Verhältnisse stehen soll als überhaupt der Arzt zu seinen Patienten". Das ganze Büchlein ist sehr objektiv geschrieben und den heutigen sozialen Verhältnissen angepaßt. Wir wünschen dem lehrreichen Schriftchen recht viele Leser, namentlich im Kreise derjenigen, die für das soziale Leben der Arbeiter von Einfluß sein können.

Homiletische Gedanken und Ratschläge. Von Dr Paul Wilhelm von Keppler, Bischof von Rottenburg. 8⁰ (114) Freiburg 1910, Herder. Brosch. *M* 1.20; geb. *M* 1.80

Ein Büchlein, das keiner Empfehlung bedarf; es empfiehlt sich selbst: der Name des Verfassers, die begeisterte Aufnahme, welche sein Inhalt bei den 541 Teilnehmern des ersten homiletischen Kursus in Ravensburg (13. bis 15. September 1910) fand, die in wenigen Monaten nötig gewordenen sechs Auflagen bürgen für seinen Wert. Der hochwürdigste Verfasser bewegt sich eben auf seinem eigensten Gebiete. Wer sich seiner Führung überläßt, fühlt auf Schritt und Tritt die sichere Hand, die ihn leitet: bei der lichtvollen Auseinandersetzung über die Substanz der Predigt, wie bei der klaren Belehrung über angemessenen Vortrag, bei den besonnenen Warnungen vor falschem Pathos und verderblicher Effekthascherei, wie bei der ermunternden Aufforderung, jedweder Predigtmüdigkeit zuvorzukommen durch den Gedanken: „Der Auftrag kommt von Gott, die Lehre von Gott, die Autorität von Gott. Ich

darf kühnlich zu dem, der mich gesandt hat, sprechen: Tua res agitur." Auf Einzelheiten aufmerksam machen, hieße das Büchlein abschreiben. Hoffentlich werden die andern Dozenten des Ravensburger Homiletentages uns auf die Veröffentlichung ihrer Vorträge nicht allzulange mehr warten lassen.

Maria's Heerlijkheid in Nederland. Geschiedkundige Schets van de Vereering der H. Maagd in ons Vaderland, van de eerste Tijden tot op onze dagen. Door J. A. F. Kronenburg C. SS. R. VI. De Middeleeuwen. Maria's Genadenoorden en Miraculeuzen Beelden. Met 15 platen. 8° (556) Amsterdam 1910, Bekker.

Der wärmsten Anerkennung würdig sind die Bemühungen des gelehrten Verfassers und des Verlegers bei Fortsetzung dieser bändereichen Geschichte der Verehrung Marias in den Niederlanden, deren frühere Bände in dieser Zeitschrift (LXXII [1907] 461 f und LXXVII [1909] 231) angezeigt wurden. Im vorliegenden werden 40 im Mittelalter sehr besuchte, dann 20 weniger berühmte wundertätige Marienbilder Hollands mit Hilfe eines außergewöhnlich sorgfältigen Nachweises der Quellen und zahlreicher gedruckter und ungedruckter Vorarbeiten behandelt. Gewissenhaft scheidet der Verfasser die Legenden, mit denen die Anfänge seiner Wallfahrtsorte umkleidet sind, von den sicher beurkundeten Tatsachen. Diese Legenden entsprechen in seiner Gegend dem Charakter des Volkes, sind darum einfach, ohne jene oft so poesievollen Erzählungen, welche man in andern Ländern, besonders in südlichen, so oft vernimmt. Dafür treten seit dem 16. Jahrhundert die Verfolgung durch die Reformierten und die Bilderstürmerei, ihnen gegenüber die Leiden und die Standhaftigkeit der Katholiken immer wieder hervor. Es ist rührend zu sehen, wie die Gläubigen ihre durch langhergebrachte Verehrung ehrwürdigen Marienbilder flüchten, verbergen, wieder in Kapellen und Kirchen aufstellen, so daß manche trotz aller Stürme noch heute viele Pilger zu sich hinziehen. Der Verfasser hat sich mit ausdauerndem Forschergeist seiner Aufgabe hingegeben, mit einer seines heiligen Ordensstifters würdigen Liebe zu Maria seine Funde zusammengestellt, sich dem Geiste unserer Zeit entsprechend vor Leichtgläubigkeit gehütet und den Anforderungen einer konservativen Kritik entsprochen. Sein Werk wird dem Gelehrten wichtige Dienste leisten, ist aber so geschrieben, daß auch andächtige Marienverehrer es gern und mit Nutzen lesen werden.

De M. Tulli Ciceronis studiis rhetoricis Thesim Facultati litterarum Universitatis Parisiensis proponebat L. Laurand. 8° (XX u. 116) Paris 1907, Picard.

Durch diese Arbeit und die prächtigen Études sur le style des discours de Cicéron (1907) ist der Verfasser in der philologischen Welt wohl bekannt. Wir kommen auf die lateinische Dissertation etwas spät zurück, weil sie bei dem neu erwachenden rhetorischen Interesse vollste Aufmerksamkeit verdient. Die Schrift ist in gutem Latein, klar und übersichtlich abgefaßt. Die Literaturkenntnis ist staunenswert, die Ergebnisse zum Teil neu, jedenfalls trefflich begründet und sorgfältig belegt. Cicero verwirft die Rhetorik nicht; er verurteilt in den Büchern de oratore weder die Griechen noch die Lateiner im allgemeinen: er will nur zeigen, daß die Rhetorik allein ohne Geist, Übung und Wissen nicht ausreicht. Das hat Laurand endgültig festgestellt. Gleich wertvoll ist der Nachweis der Ciceronianischen Quellen, unter die auch Isokrates einzureihen ist. Cicero bevorzugt

die ‚Alten‘ vor den ‚Neuen‘. Was er übernommen, was er neu aufgestellt oder doch originell zusammengestellt, warum er seine Ansicht geändert hat, alles das wird vom Verfasser kurz aber gründlich und sachlich dargestellt. Man sieht gleich, daß diese Dissertation von einem ausgezeichnet und lange vorgebildeten Philologen geschrieben ist.

Missale Romanum in gr. 4°. Achtzehnte Auflage. Geb. $31\frac{1}{2} \times 22\frac{1}{2}$ cm. Regensburg 1911, Pustet. Ausgabe auf starkem Maschinenpapier mit Titelbild, zahlreichen Vignetten und Initialen *M* 16.—; geb. *M* 28.— bis *M* 300.—

Soeben hat Pustet das Missale in Großquart in neuer Auflage herausgegeben. Wenn die Pustetschen Meßbücher trotz aller Konkurrenz noch immer den ersten Platz behaupten, so möchte man von dieser Ausgabe sagen: sie hat Pustet selber übertroffen. Denn nicht allein ist der Druck wie in den bisherigen Pustetschen Missalien außerordentlich deutlich, angenehm, gefällig, und der Text äußerst korrekt, es sind auch eine Reihe von Verbesserungen, Erleichterungen hinzugekommen, infolge deren das neue Meßbuch eine bisher nicht erreichte Bequemlichkeit im Gebrauche bietet. Nur einige dieser Vorzüge seien genannt: in der ganzen Oster- und Pfingstoktav sind in jedem Meßformular die Orationen Ecclesiae und Pro Papa abgedruckt; ebenso, was besonders angenehm ist, die Sequenzen Victimae Paschali und Veni Sancte Spiritus. Für die Messe De septem Doloribus am 3. Sonntag im September wird man nicht mehr auf die Messe in der Fastenzeit verwiesen, sondern findet sie vollständig angegeben. Ähnliches ist bei mehreren andern Messen der Fall, auch eine große Anzahl Kommemorationen sind an Ort und Stelle eingesetzt. Manchen Orationen, bei denen man bisher die Conclusio vermißte, ist diese jetzt beigefügt. Eine neue und sehr bequeme Einrichtung ist die Kommemorationstafel, die an Stelle des losen Blattes zwischen Proprium de Tempore und Proprium de Sanctis fest angebracht ist; sie enthält nicht mehr bloß die Adventsorationen, sondern auch die während des Jahres häufig vorkommenden Orationen De S. Maria, Ecclesiae, Pro Papa, und auch die Oration De Spiritu Sancto. Wir sind überzeugt, an dem neuen Missale wird jeder Priester seinen Gefallen, seine Freude haben.

1. **Literarische Bilder aus neuester Zeit.** Von Bernhard Stein. 12° (320) Ravensburg 1910, Alber. *M* 3.—; geb. *M* 3.80

2. **Hans Eschelbach.** Ein Dichterbild der Gegenwart von Max Guhlke. 12° (48) Ravensburg 1910, Alber. Geb. *M* 1.—

1. Das Buch ist eine Zusammenstellung von biographisch-literarischen Essays über Friedrich Nietzsche, Gerhart Hauptmann, Hermann Sudermann, Detlev von Liliencron, Richard Dehmel, Gustav Falke, Gustav Frenssen, Heinrich Steinhausen und schließt mit einer längeren, in vier Teile gegliederten Abhandlung über das Theater. Dem literarischen Modegötzentum rückt Stein scharf zu Leibe, doch übersieht er darüber die wirklichen Vorzüge der von ihm Getadelten keineswegs. Das kleine Werk darf im großen und ganzen als zuverlässiger Führer durch einen Teil unserer modernen Literatur bezeichnet werden.

2. Hans Eschelbach nimmt unter den heutigen Dichtern eine so geachtete Stellung ein, daß der Mann und seine Werke eine eingehende Würdigung wohl verdienen. Die vorliegende Monographie ist unseres Erachtens sogar etwas zu kurz ausgefallen; namentlich vermißt man die Analyse von Eschelbachs größeren Dramen und Romanen. Der Verfasser kommt nicht recht über etwas zu allgemein gehaltene Lobsprüche hinaus.

Das Werk des hl. Dominikus. Zusammengestellt von P. Mannes M. Rings O. P. 8° (XVI u. 200) Dülmen 1910, Laumann. *M* 2.—

Fünfzehn Aufsätze „umfassen in großen Zügen das, was der Novize sich im ersten Jahre an Verständnis des Ordens erwerben soll". Sie preisen in „jugendfrischer, idealistischer Form" die Vorzüge seines Ordens und Stifters, richten sich an alle Dominikaner und Dominikanerinnen, an deren dritten Orden, die Rosenkranzbruderschaften und besonders an „junge Leute, deren Herzen dem hohen Ideale des heiligen Ordensstifters folgen möchten, die vorher aber eine genaue Einsicht in das Leben und die Pflichten ihres Standes sich zu verschaffen wünschen", haben darum erbaulichen Charakter, wollen begeistern und werben. Aber auch allen andern, die sich über den hl. Dominikus und seine Stiftung unterrichten wollen, bietet diese Schrift ein willkommenes Hilfsmittel.

1. **Vom Vesuv nach Skagen.** Von Johannes Jörgensen. Autorisierte Übersetzung aus dem Dänischen von Henriette Gräfin Holstein Ledreborg. 8° (VIII u. 162) Freiburg 1910, Herder. *M* 2.— ; geb. in Leinw. *M* 3.—

2. **Aus stillen Bergen.** Skizzen und Bilder von Pater Gaudentius Koch, Kapuziner. 1. u. 2. Teil. Mit Erlaubnis der Obern. gr. 8° (180; 144) Ravensburg (o. J.), Alber. *M* 2.80

3. **Eine Fahrt nach Alemannien.** Neunzehnhundertvier Erinnerungen von Pater Gaudentius Koch, Kapuziner. Mit Erlaubnis der Obern. gr. 8° (224) Ravensburg (o. J.), Alber. *M* 1.80

1. Nicht alles, was weitgereiste Männer schreiben, vermag sich heute in weiteren Kreisen Anerkennung zu erobern. Es gibt Leute, die von einer Weltumsegelung geringere geistige Ausbeute mit nach Hause bringen als andere von einer mehrstündigen Fahrt im Postwagen. Wenn aber ein echter Dichter wie Jörgensen seine Reise vom Vesuv bis nach Skandinavien beschreibt, dann wissen wir, daß er uns viel Schönes und Neues zu sagen hat, mögen wir auch schon Dutzende von Büchern über jene Gegenden gelesen haben. Das Zerstörungswerk des Vesuv im Frühjahr 1906, die einstige Herrlichkeit und der heutige Stand der Abtei Montecassino, eine Reihe historisch denkwürdiger Stätten in Deutschland, die Kruppschen Gußstahlwerke, schließlich die dänische Künstlerkolonie in Skagen bieten dem Verfasser unerschöpflichen Stoff zu gemütvollen, bald heitern bald wehmütigen Betrachtungen über Literatur, die bildenden Künste, Nationalität, Politik, vor allem jedoch über das religiöse Problem unserer Tage. Jörgensens Auffassung ist immer diejenige des Dichters und trägt daher auch den subjektiven Stempel. Ein theologisch geschulter Leser würde selbstverständlich manches anders ausdrücken; aber es genügt, daß der Leser aus diesen feinen Skizzen immer den edel angelegten, ehrlich das Gute anstrebenden Geist ihres Verfassers herausfühlt. Die Übersetzung ist fließend.

2. und 3. Die zwei Reisebücher des frohsinnigen, mit der katholischen Religion wie mit seinem Lebenselemente von Jugend auf verwachsenen Kapuzinerpaters bilden in mancher Hinsicht ein interessantes Gegenstück zu dem eben besprochenen Werke. Diese schlichten Aufzeichnungen mögen anfänglich nicht für den Druck bestimmt gewesen sein, sind aber den zahlreichen Freunden des Verfassers in Süddeutschland, Tirol und der Schweiz, welche Gegenden P. Gaudentius beschreibt, recht willkommen.

1. **Der Mutter Geheimnis** und andere Erzählungen. Zweite, umgearbeitete Auflage. Von M. Buol. 8° (226) Bozen 1910, Auer. Brosch. *M* 2.20

2. **Erzählungen und Sagen aus Tirol.** Von M. Buol. 8° (130) Ravensburg 1910, Alber. Brosch. *M* 2.50

1. und 2. Freiin Maria v. Buol steht unter den neueren Tiroler Volksschriftstellern in der allerersten Reihe. Ihre Eigenart ist eine glückliche Mischung von kräftigem, gesundem Realismus in den Einzelheiten und idealer Auffassung im Gesamtkunstwerke. Ersterer läßt sich niemals zu niedrigen Zugeständnissen an das Tier im Menschen herbei; letztere schwebt wie ein freundlicher versöhnender Schimmer über den Ereignissen und Gestalten. Sämtliche vorliegende Erzählungen bilden eine Herz und Geist erquickende Lektüre für Erwachsene.

Erkämpft! Roman aus Oberschlesien. Von H. Kraft. 8° (330) Wien und Leipzig 1910, Braumüller. *M* 3.— ; geb. *M* 4.20

Was bei der Lesung dieses Romans wohltuend berührt, ist die warme, ehrliche Begeisterung des Verfassers für die katholische Kirche und für das Priestertum insbesondere. Der Held der Erzählung, ein junger schlesischer Graf, entsagt nach manchen Schwankungen und Schwächen seinen weltlichen Neigungen, studiert Theologie und reicht seiner einstigen protestantischen Geliebten am Tage seiner Primiz die erste heilige Kommunion. Inhaltlich berührt die unzarte Vorführung mancher Jugendverirrungen stellenweise etwas peinlich. Der Leser hegt begründete Zweifel, ob dieser Mann der schweren Aufgabe des katholischen Priestertums gewachsen sein wird. Formell zeigt sich noch manches Unausgeglichene, Steife, Unfertige in der Charakteristik der Personen, in der Behandlung des Dialogs, in den allzu häufigen und allzu langen Erörterungen politischer, religiöser, wirtschaftlicher Fragen. Doch erscheint der Roman nicht etwa flüchtig hingeworfen, sondern als das Ergebnis fleißiger, ehrlicher Arbeit.

Miszellen.

Moderne Judenchristen. Im Jahre 1900 hatte der Amerikaner George Croly an eine große Reihe angesehener Juden aller Weltteile brieflich die Frage gestellt, welche Ansicht über Jesus von Nazareth gegenwärtig im Judentum herrsche. Die Antworten veröffentlichte er bereits 1901 im Anhang seiner Schrift Tarry thou till I come (Neuyork). Diese Mitteilungen werden jetzt in deutscher Übersetzung, durch viele andere Kundgebungen vermehrt, herausgegeben von Lizentiat Joh. de le Roi, Pastor emer. in Schweidnitz, unter dem Titel „Neujüdische Stimmen über Jesum Christum" (Leipzig 1910). Wenn man von den fanatischen Talmudjuden des Ostens und den vorsichtigen Zionisten absieht, findet man da ziemlich übereinstimmend das Bestreben, Jesus als hohen Lehrer der Menschen- und Gottesliebe, als ein wunderbares Genie und Ideal für das Judentum in Anspruch zu nehmen. Jüdischer Nationalstolz vereinigt sich hier mit den Ergebnissen der liberalen protestantischen Jesusforschung.

Aussprüche wie die folgenden bilden den Grundton und finden sich in Menge.

Moritz Lazarus († 1899) schreibt: „Ich bin wirklich der Meinung, daß wir uns mit allem Eifer bemühen sollten, ein wirkliches Verständnis für die große Persönlichkeit Jesu zu gewinnen, und daß wir ihn ganz entschieden für das Judentum in Anspruch nehmen sollten" (Roi S. 19). In einem hebräischen Werke nennt Krochmal (1885) Jesus den Erleuchter der Völker (Roi S. 22). In ehrenvollstem Sinn ist auch der Artikel „Jesus" im siebten Bande der Jewish Encyclopedia gehalten.

Dr Morris Raphael sagt in einem seiner Vorträge (Roi S. 32 f): „Wenn Sie die Meinung eines Juden und Lehrers in Israel über das Verfahren gegen den Meister von Nazareth und über seine Verurteilung erfahren wollen, so stehe ich nicht an, Ihnen zu sagen, daß weder ich noch meine Glaubensbrüder sich mit diesem Verfahren einverstanden erklären oder seine Verurteilung aufrecht erhalten möchten. . . . Sie haben mich ihn unter den größten Lehrern von Israel nennen hören; denn diese Bezeichnung sind ich und die Juden ihm schuldig."

Nach den Zeugnissen seiner überaus interessanten und dankenswerten Sammlung behauptet le Roi, daß die Juden trotz dieser Begeisterung für die Person Jesu ihn nie als Messias und Gottessohn gelten lassen wollen. Da hat er aber eine um die Wende des 20. Jahrhunderts kräftig einsetzende, in ihren Wurzeln schon weit ältere Bewegung übersehen, eine Art modernen Judenchristentums. Ein eigener Bund, der Eliahab-Bund, wurde gegründet zur Wiederbelebung des einstigen Judenchristentums und seiner Entwicklung „im Geiste der fortschreitenden Wahrheit". Jesus wird da angesehen als Welterlöser, als Prophet und als der verheißene Messias. Seine Sendung wird aus dem Alten und Neuen Testament bewiesen. Über die Gottessohnschaft schweigt man, ohne sie positiv zu leugnen. In diesem Punkte läßt der Bund jedem seine Meinung. Jude muß man bleiben und am Mosaismus festhalten, darf also in eine der christlichen Kirchen nicht eintreten. Petrus, der Judenapostel, und die Seinigen, aber auch der „göttliche" Paulus, der Heidenapostel, werden zu Bundesgenossen gemacht, die Judenchristen gegen die späteren kirchlichen Christen ausgespielt.

Eliahab (ein Gottsucher) schrieb über diese Bewegung ein interessantes Büchlein: „Die hundertjährige Religionskrisis im Judentume, in ihrer Bedeutung für das juden-christliche Problem" [1]. Am 11. Mai 1912 feiert man die hundertjährige Gedenkfeier der von Friedrich Wilhelm proklamierten Gleichberechtigung aller in Preußen angesessenen Juden. Es wird die Hoffnung ausgesprochen, daß dieses Jubiläum auch das juden-christliche Prinzip fördert. Dieses soll sich allmählich zur Menschheitsreligion ausbauen. „Und nur unter der Heilsfahne des jesuanischen Messias-Paniers wird dem allgemeinen Siechtum im Religionsleben der Völker von Israels Seite her ungeahnte Hilfe gebracht werden" (S. 31); „nur das echte juden-christliche, damals so wie heute an Israel ergangene Evangelium wird das Zeitalter einer neuen religiösen Kultur heraufführen"

[1] Verlag des Bundes für religiöse Kultur (64 S.) Berlin NW. *M* 1.50.

(S. 32). Die Weisheit Israels müsse „die würdevolle, selbstbewußte Rechtfertigung des ersten sündenreinen Gotteskindes, des erstgebornen Menschen- und Gottessohnes, auf den der Rabbinismus in üblem Unverständnis seiner Worte auch heute gerad' wie einst noch Steine wirft, ‚daß er, ein Mensch, sich selbst zum Gotte machte' (Jo 10 30—38. Ps 82, 6)" würdigen lernen (S. 35). „Oder ziemt es nicht vielmehr uns, den edlen jüdischen Sprossen ‚aus dem Hause Davids', die Verleugnung des größten Sohnes unseres Stammes, des Propheten der Propheten, als ein in geistiger Blindheit, infolge der Taubheit unseres Herzens begangenes Unrecht vor dem ‚Volke von Jerusalem' in ehrlichem Bekenntnis einzugestehen (Secharjch 12, 9) und in einer imposanten Kundgebung den weltgerichtsnotorischen Justizirrtum einer gewissenhaften Revision zu unterziehen. Auszulöschen den Schandfleck unseres Volksgewissens aus den heiligen Büchern unserer Geschichte! Durch die Flut reumütiger Tränen, in einer stillen, vornehmen Familientrauer, an der alle Familienkreise aus Judas echtem Stamm beteiligt sind (Secharjch 12, 1 ff), und die in ihrer schlichten Echtheit ebenso ergreifend wirken wird wie das welterschütternde Familiendrama in Judäa, in welchem der in schmerzvollem Gesichte von Jesaias geschaute Schmerzensmann ... die Heldenrolle des ... Messias (Jes. 11, 1 2) unter der tragischen Mitwirkung von Judas' Verrat zur Vollendung brachte" (S. 36). Die großen Prophezeiungen werden alle auf Jesus bezogen; das Wort der Bergpredigt von der Nicht-Aufhebung des Gesetzes in einseitigster Wörtlichkeit als verbindend hingestellt und danach das alte und neue Judenchristentum konstruiert. Die Zukunft wird da allerdings Erleichterungen bringen müssen. Der Verfasser erwartet von dieser Richtung eine weltweite Wiederbelebung des „durch die blinden jesuitischen Pharisäer einer selbstgerechten, bußvergessenen Kirche (2 Petr 1, 9) längst unterwühlten Messiaswerkes" (S. 41). So wird „die messianische Friedenszeit der Völkerverbrüderung" heranreifen; dann wird „Israel, das Knäblein im kosmopolitischen Staatenbunde, die Völker mitsamt ihren Kirchen durch den auf ihm ausgegossenen jesuanischen Friedensgeist in Weisheit lenken, in kluger Liebe versöhnen" (S. 42). „Aber eines wissen wir heute schon: daß Israel unter den Flügeln irgend einer Kirche oder Sekte sein Heil nicht finden wird, nicht finden kann, sondern nur unter den Flügeln dessen, der da sprach: ‚Das Heil kommt von den Juden' (S. 38).

Gewiß wird jeder Freund der Wahrheit und des Friedens diese volle Anerkennung der Messiasweissagungen und ihrer Erfüllung in Christus mit Freude begrüßen. Man kann aber der Wahrheit nicht Halt gebieten; man kann nicht, wie der Eliahab-Bund es tut, den übernatürlichen Charakter der Prophezeiungen und der Aussprüche Jesu bekennen, daneben aber rationalistische, religionsgeschichtliche Hypothesen dort einführen, wo einem ein Zeugnis der Evangelien oder ein Wort des Herrn unbequem wird.

Unwetterbericht aus Italien 1510—1511. Luca Landucci begann als vierzehnjähriger Florentiner 1450 sein Diario Florentino [1] und führte es bis zum

[1] Veröffentlicht von Jodoco del Badia, Firenze 1883.

Jahre 1516. Als 74jähriger Greis trug er darin ein: „Und am 13. Januar 1510 fing es an zu schneien in Florenz und in der ganzen Gegend, und es schneite vier Tage in einem Zuge unaufhörlich dermaßen, daß der Schnee in der ganzen Stadt bald eine halbe Elle hoch lag, und es fror dermaßen, daß der Schnee liegen blieb bis zum 22. desselben Monats, nachdem es von neuem dazu geschneit und an vielen Stellen in Florenz die Höhe einer Elle erreicht hatte. Und zu Florenz wurden da viele Löwen aus Schnee gemacht, gar schöne, und zwar von guten Meistern. Unter andern wurde ein sehr großer und schöner errichtet beim Glockenturm des Domes Santa Maria del Fiore und ein anderer bei Santa Trinità; und viele andere Figuren wurden von guten Meistern gemacht, pudelnackte, bei der Straßenecke de' Pazzi, und in der Vorstadt San Lorenzo bildete man eine ganze Stadt mit Befestigungen und vielen Galeeren. Und so geschah es in ganz Florenz.

„Und am 23. des genannten Monats, da fing es an zu tauen und zu schmelzen, und in allen Straßen entstand ein solcher Brei, daß es nirgendwo möglich war, zu irgend einem Geschäfte auszugehen oder die Straße zu überschreiten. Ein und zwei Tage lang gab's kein Mittel über die Straße zu kommen oder man mußte eine Brücke schlagen. Derohalben habe ich's hier verzeichnet."

Das Jahr 1511 wurde jedoch den Florentinern noch feuchter und weniger fröhlich. Die Weinstöcke waren zum guten Teile im Vorjahre erfroren, und vom Himmel kam statt Schnee, um neue Löwen zu machen, nur gewöhnliches Wasser bis in den Maimonat hinein, so daß Landucci schreibt:

„Und am 22. Mai 1511, da ließ man das Bild Unserer Lieben Frau von Santa Maria Inpruneta kommen, damit es zu regnen aufhöre; denn man meinte, es sei nun doch in dieser Zeit zu viel Wasser gefallen. Und Unsere Liebe Frau bekam viele Gaben, viel mehr als alle übrigen Male, und sie bekam acht kostbare Mäntel und dazu viele Meßgewänder und Antipendien und wertvolle Stoffe, 24 an der Zahl, und weiße und gelbe Kerzen, 90 an der Zahl, und auch ein schönes Kreuz von Silber . . .

„. . . Und am 3. September 1511 war es, daß der Papst das Interdikt über Pisa verhängte, weil sie die Kardinäle zurückhielten, die ebendort das Konzil halten wollten. Und am 4. September 1511, da war es, daß zu Crema in der Lombardei ein Hagelschlag niederging von ausgebrannten Steinen; einer der größten davon wog 150 Pfund, sonst wogen diese Hagelkörner 30 Pfund das Stück. Der zerschlug die Dächer, tötete viele Menschen und erschlug manches Stück Vieh. Und also berichteten viele Leute.

„Und es war in denselben Tagen, da sah man beim Kastell von Carpi ein gewaltiges Feuer, und dann sah man, wie das Feuer sich in drei Arme teilte unter furchtbarem Gedonner; und es kam wie mit einem Schlag ein Hagelwetter, und Stürme sausten, die da Dächer und Türme von dannen trugen, und es geschahen schreckliche Dinge.

„Und am 23. September 1511 kam vom Papst das Interdikt über Florenz, eben aus demselben Grunde, weil er glaubte, daß wir die Hände beim Konzil im Spiele hätten."

Wie die Kinder hatten die Florentiner sich im Schnee 1510 verlustiert, immerhin waren sie dabei Florentiner geblieben und hatten bei ihren Schneemännern und Schneelöwen nimmer ihren Kunstsinn vergessen. Allein die Freude währte nicht gar lang, und es folgte der kurzen Freude lange Trauer, die noch das ganze Jahr 1511 anfüllte. Darüber berichtet uns einer der vertrautesten Mitbrüder und Freunde Savonarolas, der sich auch am 29. März 1498 zur Feuerprobe verpflichtet hatte, am 27. Mai alsdann aus der Arnostadt verbannt ward, jedoch schon 1500 heimkehren durfte.

„Ich vermerke heute zum 1. März 1511", so schreibt der Dominikaner Mariano Ughi in seinen Ricordanze [1], „das große Unglück dieses Jahres, das unserem Kloster und vielen andern großen Schaden und Nachteil für mehrere Jahre bringen wird. Denn im vergangenen Winter war der Frost so heftig, und lag der Schnee so hoch auf der Erde, daß die Weinstöcke in der Ebene fast alle erfroren, und das Kloster hat nur Weinberge in den Ebenen; nur die ganz jungen hielten sich gegen das Erfrieren, und auch bei diesen zeigte es sich, daß sie im genannten Jahre, d. i. 1511, noch keine Frucht bringen konnten."

Auf einen traurigen Frühling ohne Blätter und Blüten folgte ein ungewöhnlich nasser Sommer mit endlosen, fürchterlichen Gewittern. Dazu kamen noch Plünderungen und unerhörte Greuel von seiten der Kriegsknechte. Überall herrschte Elend und Not.

„Nur von zwei Übeln will ich berichten", fährt Mariano fort, „von der Teuerung und der Hungersnot, die in dieser Zeit in unserer Stadt Florenz so groß waren, daß ich jetzt, wo sie durch Gottes Barmherzigkeit wieder aufgehört, bei der Erinnerung daran nicht mehr weiß, ob es Täuschung oder Wahrheit sei. Eine nicht geringe Menge von Bauern strömte von weit her in die Stadt; sie schienen eher Schatten von Menschen denn Menschen zu sein, so waren sie vom Hunger verzehrt. Sie lagen auf den Straßen am Boden, und da man sehr oft welche von ihnen tot fand, und die Spitäler nicht so viel Leute aufnehmen konnten, unternahmen es gute Leute, ihnen zu helfen. Sie durchstreiften die Stadt und brachten sie zu den Ställen der ‚Sala del Papa' und halfen ihnen, soviel sie konnten und vermochten. Ich erfuhr von einem derselben, einem sehr glaubwürdigen Manne, es seien in ungefähr fünf Monaten in den genannten Ställen 1000 Menschen oder noch mehr gestorben. Und wenn sie in die Stadt kamen, dann waren sie schon so heruntergekommen, daß nichts, auch das Allerbeste, sie mehr herstellen konnte. Sie hatten auf dem Lande nur wenige und schlechte Kost gehabt, kamen nun in die Stadt und fanden da zu essen, hielten kein Maß ein und aßen so viel, daß sie in wenigen Tagen starben. Ich befand mich zu besagter Zeit auf dem Lande, wo mir Brot aus gedörrtem und gemahlenem Kraut gezeigt wurde. Und der mir es brachte, versicherte mir, daß viele Bauern davon lebten. Es war von weißer Farbe, aber zu essen wie gemahlenes Stroh;

[1] Vgl. Miscellanea Fiorentina di Erudizione e Storia II, Firenze 1902, 163 ff.

und von diesem Brote, von dem ich schreibe, habe ich des öftern, wie die menschliche Neugierde es mit sich bringt, versuchsweise gegessen.

„Und diese Heimsuchungen, die schon hereingebrochen sind und noch immer beständig hereinbrechen, haben die Menschen nicht gebessert, sondern sie sind eher noch schlechter geworden... Und man kann geringe Hoffnung auf die Erbarmung des Herrn haben, wenn man den verstockten Sinn der Menschen kennt.... Bitten wir den Herrn, daß er nicht auf unsere großen Sünden und Schulden sehe, sondern auf uns schaue mit den Augen seiner unendlichen Barmherzigkeit. Und die in friedlicheren und ruhigeren Zeiten diese Aufzeichnung lesen, mögen sich würdigen, für den Schreiber zum Herrn zu beten, der seiner Braut, der schon geteilten Kirche, helfen möge, indem er die Christen zum Gehorsam unter den Nachfolger seines glorreichen Apostels Petrus zurückführen und unter ihnen Frieden und Eintracht herstellen möge, die sich jetzt noch nicht einmal von ferne zeigen."

Ferrer-Verehrung bei den Freidenkern. In Böhmen hat sich neuerdings ein freier „Denker" den Kopf darüber zerbrochen, wie man die Begeisterung für den 1909 kriegsrechtlich erschossenen Revolutionär, Ehebrecher und Erbschleicher Ferrer in die weitesten Kreise tragen könne, und es fielen ihm zwei Mittel bei: erstens eine billige Ferrer-Briefverschlußmarke und zweitens die Einführung jenes hellstrahlenden Freidenkernamens in den bürgerlichen Gruß. „Deshalb lade ich alle Leser ein, mit mir einzustimmen in den Ruf: Heil Ferrer! ... Die Wortverbindung Ferrerheil klingt zwar dem Ohre keineswegs sehr angenehm und wohltuend. Haben sich aber die Turner an das ‚Gut Heil', die Radfahrer an das ‚Allheil', die Amateurphotographen an das ‚Knippsheil' gewöhnt, warum sollten die Freidenker ihre Herzensergüsse nicht mit einem ‚Ferrerheil' schließen? Bekanntlich ist der Mensch nach einem alten Sprichwort ein Gewohnheitstier, und der Schöpfer dieses Wortes meinte ein Scherzwort gebildet zu haben, ohne zu ahnen, wie sehr die Wissenschaft die Wahrheit dieses Wortes bestätigen werde."

Man würde glauben, es handle sich nur um den abgeschmackten Einfall irgend eines nichtsbedeutenden, ungebildeten freien „Denkers", wenn nicht der Münchener „Freidenker", das offizielle Organ des Deutschen Freidenkerbundes, in Nr 2 des laufenden Jahrganges dem Vorschlage über zwei Spalten zur Verfügung stellte.

Das Jünglingsproblem in neueren Romanen.

Der Romanschriftsteller des 20. Jahrhunderts liebt die Probleme. Die Erzählung ohne lehrhafte, wissenschaftliche Tendenz, ohne Seitenblick auf den Lorbeer des großen Psychologen, ohne Zugeständnisse an den kritisch analysierenden Zug der Zeit ist ein äußerst seltenes Pflänzchen im Garten der prosaepischen Erzeugnisse unserer Tage.

Das war in dem „moralisierenden" Mittelalter und noch später lange nicht in diesem Umfange der Fall. Mochte auch der alte gesprächige Rhapsode seinen muntern Schwänken und Anekdoten mit Vorliebe eine treuherzige Ermahnung anhängen, die Geschichte selbst wurde zumeist in allerliebster Harmlosigkeit erzählt und erscheint heute noch in einer Frische und Ursprünglichkeit, wie sie in unserer blasierten Zeit nur ganz wenigen gottbegnadeten Dichtern gelingt.

Deswegen brauchen wir die mehr reflexe Art moderner Erzähler nicht zu verwerfen. Auch sie hat ihre Vorzüge und ist insbesondere mit dem neuzeitlichen Fühlen und Denken so verwachsen, daß es sich meistens als sehr gewagt erweist, wenn der Dichter oder Künstler mit Außerachtlassung der tatsächlichen Verhältnisse, in denen er großgeworden, die Schlichtheit vergangener Epochen nachzuahmen sucht.

Es ist leicht zu begreifen, wie unter allen Romanproblemen dem Schriftsteller keines so ergiebigen, dankbaren Stoff liefert wie das Jünglingsproblem oder die Fragen, welche die Entwicklung des Knaben zum reifen Manne von selbst für den Dichter und Künstler stellt: jene Übergangsjahre im Leben jedes Menschen, da ein großer Werdeprozeß sich an seinem Körper und Geist vollzieht, da die kindlichen Wünsche und Anschauungen wie welke Blüten fallen und andern, festeren Gebilden Platz machen, die allmählich zu vollendeten ausgereiften Früchten werden, jene Zeit kühnster Hoffnungen und größter Gestaltungsmöglichkeit, jene kurzbemessenen Tage, wo Berufswahl, Suche nach sichern Anschauungen über Welt und Menschen, Stellungnahme zu allen Fragen und Strebungen der Gegenwart in rascher Reihenfolge an den jungen Mann herantreten und nach einer Antwort stürmisch verlangen.

Ein eigentümliches Interesse bietet nun der Vergleich zwischen Romanen und Erzählungen, welche sämtlich dasselbe Hauptproblem behandeln, von denen aber jeder es von einer besondern Seite beleuchtet, während gleichzeitig die Verschiedenheit des künstlerischen, politischen, religiösen Standpunktes der einzelnen Verfasser ihren Schöpfungen ein charakteristisches Gepräge aufdrückt.

1.

Notwebers Gabriel, Roman von Anton Schott[1], stellt die Berufswahl des Helden in den Vordergrund. Das Werk besitzt noch viel von der freundlichen Anziehungskraft der zwanglosen, ungesuchten Erzählungen früherer Zeiten. Es nimmt sich aus wie eine zufällige Aneinanderreihung einzelner Züge aus einem Menschenleben, die sich aber in der Seele des Beschauers zu einem hübschen, reichhaltigen Gemälde zusammenschließen, das wenigstens durch die Person des Helden und sein tastendes Suchen nach seiner höheren Bestimmung einer gewissen Einheit und planmäßigen Festigkeit nicht entbehrt.

Ein gelehrter Pfarrer soll aus dem jungen Gabriel, Gaberl oder Gabi, dem ältesten Sohne des Webers Christoph im Böhmerwalde, werden. So haben es die Eltern, der „Geldweber" und die hartköpfige Mena, die in ihrem Eigensinn jegliche Hilfeleistung von seiten ihres gleichfalls hartsinnigen Vaters zurückweist, mit dem Jungen beschlossen. Aber der „Geldweber" ist mittlerweile zum „Notweber" geworden, da sein Rivale, der Schleicher Isidori, auf Anstiften von Christophs böser Schwägerin einen Kreuzer weniger an Weberlohn für die Elle fordert und so Gabriels Vater alle Kundschaft entzieht. Da hört natürlich für das Studentlein das Pfarrerwerden von selbst auf, und der Kleine geht jetzt bei einem Zimmermann in die Lehre. Er zeigt auch hier Geschick und Lust, doch an seinem rechten Platze fühlt er sich nicht. So versucht denn der körperlich schwerfällige, geistig aber ungemein regsame Jüngling der Reihe nach allerhand Beschäftigungen und schmiedet die widersprechendsten Pläne. Zeitweilig versieht er die Stelle eines Gemeindeschreibers, denkt sich am Feierabend im Walde draußen Geschichtchen aus, die ab und zu selbst in den Spalten der Zeitungen erscheinen, besteigt sogar den Pegasus, ohne freilich viel mehr als herbe Enttäuschungen zu ernten, dient dann als unfreiwilliger Vaterlandsverteidiger an der türkischen Grenze, verlobt sich mit einer reichen verwitweten Bäuerin, läuft plötzlich seinen Eltern und der Braut davon, um endlich seinen wirklichen Beruf, die Dichtkunst, mit aller Energie zu umfassen und nach drei Jahren harten Ringens und rastlosen Strebens als gefeierter Schriftsteller sich mit den Eltern wieder zu versöhnen und seine Jugendgeliebte, eine einfache Dienstmagd, heimzuführen.

---

[1] Regensburg, Habbel.

Der Werdegang des Helden wird hier mehr durch äußerliche Verhältnisse und Lebensbedingungen als durch innere Momente bestimmt. Daher zunächst der Eindruck des Schwankens, der Unselbständigkeit, der Unruhe, den Gaberl auf den Leser macht. Wer wollte indes leugnen, daß bei dieser Betrachtungsweise eine psychologische Tatsache sehr wirkungsvoll zur Geltung kommt: die Unsicherheit und Widerstandslosigkeit so mancher junger Männer in jenen Jahren, welche der klaren Erkenntnis ihres Berufes vorausgehen? Als dann die Einsicht von seiner angebornen Bestimmung über Gaberl mit fast elementarer Gewalt und Gewißheit kommt, da kennt der bisher unschlüssige, scheinbar charakterschwache Jüngling keine Rücksichten mehr, setzt sich über alle Schwierigkeiten hinweg und folgt der inneren Stimme, mag seine Umgebung sich noch so sehr über die Widersinnigkeit seines Verfahrens entsetzen:

„Um ungefähr dieselbe Zeit klopft der Gaberl an des Pfarrers Zimmertüre. Jetzt soll der letzte Strich gemacht werden unter die alte Rechnung, so daß keine Ziffer mehr Platz hat ober ihm. — ‚Herein!‘ Einen Augenblick zagt er doch, dann aber drückt er hastig auf und geht hinein. ‚Ich hätt' eine Bitt', Herr Pfarrer‘, fängt er schlankweg an, ‚und ich mein', es muß gehen. . . .‘ ‚Was denn? Setz dich nur nieder.‘ — ‚Ich bin gar kein bissel müde‘, lehnt er das Angebot ab. ‚Das Verkünden, wenn . . . Sie einstellen könnten‘, fordert er auf Umwegen. — ‚Was? Ja warum denn?‘ — ‚Ich hab' mich anders besonnen: ich mag nimmer.‘ — ‚Sooo? Was wird denn die Braut dazu sagen, wenn du sie in dieser Weise bloßstellst und dem Gewitzel und dem Gespötte der Leute preisgibst?‘ tadelt der Pfarrer tiefernst. ‚Hättest du nicht früher nicht mögen können? Glaubst du, ein Mädchen oder eine Wittib findet ihren Ruf auf der Gasse? Überlege dir wohl, was du damit für Unrecht tust.‘ — ‚Ich kann nicht, Herr Pfarrer‘, unterbricht ihn der Gaberl trotzig. ‚Es ist ja wahr, ich bin im Unrecht, und ich hätt' von eh' gescheiter sein sollen, aber mach' es einer mehr anders!‘ — ‚Warum kannst du also nicht?‘ forscht der Pfarrer. — ‚Ich hab' keine Freud mit dem Leut‘. — ‚So? und zuerst schon?‘ — Auf die Frage findet er keine Antwort, und alles Blut beginnt nach seinem Kopfe zu drängen. In seinem Halse schlägt und hämmert der Puls, in seinen Ohren saust und braust es, und er hört vieles nicht, was nun der Pfarrer an Rügen und Tadel vorbringt. Aber recht geschieht ihm, ganz recht, das kennt er ein, und wenn ihm einer fünfundzwanzig aufzählen wollte, wären sie auch nicht unverdient. . . . Es ist ein Hütbubenspiel, was er da treibt, und nicht die Handlung eines Menschen, der ein Mann sein will. . . . Ist eh' so, wie der Pfarrer sagt, aber — wenn's halt so ist! Jetzt tut er schon nimmer zurück, geht's grad' oder krumm.

„‚Ist die Sach' nachher in der Richtigkeit?‘ fragt er und richtet sich zum Gehen, um diese Zeit abzukürzen. — ‚In der Richtigkeit, meinst? Das Verkünden wird abgestellt, wenn du nimmer magst; aber das hoffe nicht, daß es

in der Richtigkeit ist. . . . Bleib noch ein wenig! Was . . . was hast denn nachher im Sinn?' fragt er. — ‚Ich geh' fort.' — ‚Wohin?' — ‚In eine Stadt, such' mir dort Arbeit und geh' den Winter über in die Werkmeisterschul' und . . . probier' einmal das Schreiben.' — ‚Die Schriftstellerei?' — ‚Ja.' — ‚Mm. Das spukt dir also noch immer im Kopfe herum? Nun, von mir aus schon. Ich rate dir weder ab noch zu, weil . . . du überhaupt kein ernst zu nehmender Mensch zu sein scheinst; aber das sag' ich dir schlankweg: Wenn du es mit der Kunst so angreifst wie mit der Zäunerwittib, und wie es dein Brauch zu sein scheint, nachher ist's Matthäi am letzten.' Es tut ihm selbst weh, so herbe Worte reden zu müssen, aber . . . straft man ein Kind, weil man Freude hat am Strafen? — ‚Mein Ernst, Herr Pfarrer', versichert der Gaberl, und es ist aus jedem Tone zu hören, daß solches der Fall sein mag. ‚Ich kenn' selbst, was ich fehl', aber . . . Sie werden sehen, Herr Pfarrer, daß ich mich müh' bis zum äußersten. Wenn's nicht gehen sollt', am Ernst und Eifer liegt nachher die Schuld nicht. Entweder biegen oder brechen!' — ‚Ich wünsch' dir Glück! Tracht, daß ich dich wieder einmal loben kann, heut' vermag ich es nicht.' — ‚Ich tracht'. Behüt' Gott!' — ‚Behüt' Gott auch!' — Und er geht."

Steckt so in dieser Erzählung ein tüchtiges Stück feiner Menschenkenntnis und vielleicht auch eigener, nicht immer angenehmer Erfahrung, so bleibt an dem Roman unter dem formellen Gesichtspunkte mehr zu tadeln. Mag man bei einer Erzählung Volkstümlichkeit und eine natürliche ungekünstelte Ausdrucksweise noch so sehr schätzen, diese wertvollen Eigenschaften sollten nicht bis zur Nachlässigkeit in Stil und Sprache ausarten. Durch eine nochmalige sorgfältige Feile würde das Ganze bedeutend gewinnen. Das stärkste produktive Talent muß allmählich verflachen, wenn es sich nicht von Zeit zu Zeit durch unerbittliche Selbstkritik zu ruhigerer Arbeit und künstlerischer Konzentration zwingt.

2.

In Schotts Erzählung wird der Titelheld durch übermächtige äußere Einflüsse davon abgebracht, sich für den Priesterstand auszubilden, in Jakob Brunner, ein Tiroler Roman von Henriette Schrott[1], bestimmen dieselben umgekehrt den allzu willfährigen Sohn einer armen Bäuerin, das geistliche Gewand zu wählen.

Jakob Brunner ist der Sohn eines liederlichen Vaters, der vor der Geburt des einzigen Kindes sein Weib im Stiche läßt und als Vagabund die Welt durchzieht. Der Schlag wirkt auf das Gemüt der armen Frau niederschmetternd.

[1] Innsbruck, Sibler.

In ihrer düstern Stimmung entscheidet die Unglückliche eigenmächtig über die Zukunft des kleinen Jakob und bestimmt ihn für den Priesterstand. Aber Jakob selbst ist mit dieser Berufswahl nicht einverstanden. Er hat einer Jugendgespielin zuerst in kindlicher Einfalt, später in ruhiger Überlegung Treue geschworen und widersetzt sich anfangs allem Zureden der Mutter. Vergebens; denn die verblendete Frau sieht in den Wünschen ihres Sohnes nur Versuchungen des Satans. So gibt denn Jakob endlich dem Drängen nach; er entsagt mit blutendem Herzen, aber ehrlich, aller irdischen Liebe und wird ein musterhafter Priester, auf dessen Wirken der Segen Gottes augenfällig ruht. Für seine frühere Braut bleibt das Opfer eine Schule der Läuterung und des überirdischen Strebens.

Ist die hier geschilderte Entwicklung eines jungen Mannes wahrscheinlich? Wohl kaum. Ließe sich schließlich die unsinnige Halsstarrigkeit der Mutter, die ihren Sohn um jeden Preis am Altare sehen will, aus den vorausgegangenen Schicksalsschlägen einigermaßen noch erklären, so muß schon die Art, wie die Seminarbehörden den jungen Studenten trotz seines offenbaren Widerwillens zur Wahl des Priesterstandes drängen und zwingen, als höchst befremdend, wenn nicht als direkt unmöglich bezeichnet werden. Nicht einmal jener alte, sonst so sympathisch aufgefaßte Professor, der sich des unglücklichen Seminaristen wohlwollend annimmt, findet hier ein klares, erlösendes Wort. Und unter dieser Umgebung und den eigenen Widerwillen im Herzen soll Brunner ein vorbildlicher Priester werden? Das zu glauben hält schwer.

In ihrem weiteren Verlauf wird die Erzählung allerdings frischer, lebenswahrer, weniger niederdrückend. Herrliche Naturschilderungen wechseln mit den ergreifendsten Szenen menschenfreundlicher Güte. Das segensreiche, selbstlose Walten des katholischen Priesters, die Versöhnung und Zurückführung von Entzweiten und Sündern, das Glück der christlichen Familie werden mit leuchtenden Farben und in erhebenden Akkorden durch künstlerisch unanfechtbare Mittel hervorgehoben, stellenweise sogar zu glänzendem Ausdruck gebracht. Auch der Humor des kernigen Bergbewohners fehlt nicht, obwohl er der Verfasserin ferner zu liegen scheint als das klagende, an das Mitleid appellierende Moment.

Das Ganze ist eine bedeutende literarische Leistung. Einwandfrei in der Behandlung jener Jugendliebe, durchdrungen von warmer Begeisterung für die Ideale des Priestertums und der sittlichen Reinheit, verdient die Erzählung auch unter dem Gesichtspunkte des geistigen Gehalts Anerkennung, trotzdem uns das Thema und die Art, wie es in den ersten Kapiteln durchgeführt wird, wenig sympathisch anmutet.

3.

Um den Roman Der Prinz von Johannes Schlaf[1] richtig zu verstehen, muß man nicht nur vor Augen halten, daß sein Verfasser ein Hauptvertreter des in den letzten Jahrzehnten des vorigen Jahrhunderts aufsteigenden Naturalismus war, man darf vor allem nicht vergessen, daß Schlaf ähnlich wie der hier gefeierte Held, der Prinz, einige Zeit in einer Nervenheilanstalt zugebracht hat. Diese zwei Tatsachen zusammengenommen geben die Erklärung zu manchen Sonderbarkeiten in diesem Roman, welche für den normalen Leser sonst unverständlich sind.

Jürg Deibel, der Sohn eines Müllers, fühlt sich von Jugend auf mehr zu den klassischen Studien, zu Mathematik und Naturwissenschaft, als zum ehrsamen Gewerbe seines schroffen, unnachsichtigen, gänzlich anders gearteten Vaters hingezogen. Er denkt viel, träumt und sieht überall Linien, Figuren und Zeichen und bereitet durch seine sonderbare Art den Eltern vielen Kummer. Nach einem scharfen Wortwechsel mit dem Vater verläßt Jürg ganz verstohlen die Heimat und geht nach Halle, um am dortigen Gymnasium seine humanistischen Studien weiter zu betreiben. Onkel Miesbach und Tante Jette nehmen den kleinen Flüchtling in ihr Haus auf. Die Fortschritte Jürgs sind sowohl am Gymnasium wie später an der Universität in Berlin die glänzendsten, und der Name Prinz, den ihm sein Studiengenosse Kurt schon in der Heimat neckend beilegte, bleibt ihm nun wegen seiner fürstlichen Geistesgaben als eine Art Ehrentitel. Kurt spielt eine eigentümlich bedeutungsvolle Rolle im Leben des Helden. Jürg fühlt sich von seinem Kameraden abwechselnd mächtig angezogen und auf das heftigste abgestoßen. Kurt und Jürg sind Rivalen sowohl in der Wissenschaft wie in der Werbung um die Liebe der emanzipierten Baronesse Irmeline. Auf beiden Schlachtfeldern bleibt der Prinz schließlich Sieger, aber erst, nachdem er durch tiefsinnige Studien und Grübeleien unliebsame Bekanntschaft mit einer Nervenheilanstalt gemacht hat.

Diese kurze nüchterne Analyse vermag keinen rechten Einblick in das Labyrinth der verworrenen, beengenden Gedankengänge zu gewähren, in denen der Verfasser, ohne den Ausweg zu finden, mühsam nach Klarheit und Wahrheit der Weltanschauung gräbt. Das Buch könnte geradezu als Muster dafür gelten, unter welchem Druck der Zweifelsucht, Verwirrung, Friedlosigkeit der moderne Freidenker steht, sobald er an die großen Probleme des Daseins nicht bloß als oberflächlicher Skeptiker und fader Alltagsmensch, sondern als Denker herantritt. Schlaf ist freilich kein vorurteilsfreier Forscher. Er scheint selbst die Möglichkeit des Übernatürlichen im strengen

[1] 2 Bde, München u. Leipzig, Müller.

Sinne im vornherein auszuschließen; so bleibt ihm der Ausweg zu Luft und Sonne am Schluß des Romans verwehrt. Die endliche Lösung besteht darin, daß der so hochstrebende Held die Irmeline heiratet und sich den philisterhaften Ideen von Vernünftigkeit, wie sie der Alltagsmensch liebt, besser anbequemt. Dieser Schluß ist etwas gar gewöhnlich für einen Mann wie Schlaf, der kurz vorher mit einer genialischen Rassentheorie die Welt aus den Angeln zu heben schien:

„Hier war also die eigentlichste Einrasse gefunden! — Und sie war definiert als die Degenerationsform der konstanten Mutterkultur. Als eine fruchtbare Neuart werdende Degenerationsform! — Es waren die ewig Ausgestoßenen, jene bleichen, kranken, unruhigen, heilig kranken Individuen, ewige Keimrasse, aus ewigem, heiligem Keim und konstantem mystischem Ursprungsschoß aufstrebend. — Germe-Rasse, Germanoiden, Germanen bis in alle grauste Urchemie hinein, wo sie eine betreffende jedesmalige kritische Verbindung von Urchemie waren. — Ein wahres Volk von Heiligen! Die Einrasse! Die heilige, die sakrale Rasse, Art und Gattung! — Rasse, Art und Gattung für sich und alle Arten, Rassen, Gattungen, alles Organische und Chemisch-Anorganische und seine heiligen Grundtypen in eins zusammenschließend. —

„So war Jürgs Theorie und Wahrnehmung. Wahrhaftig: stand er mit ihr heute allein da? Sicherlich! — Und es war die Wahrheit von der Einheit der zeugerischen, polaren, heiligen, göttlichen und gattlichen Individualität und Allindividualität! Ihre ewige heilige Kraftkurve und deren konstante mystische Verknotung im festen Punkt der Mutter- und Urkulturzone: es war ihm gelungen, sie zu finden und festzustellen! —“

Neben solchen krankhaften Reden eines geistig Verstiegenen gehen abstoßend derbe Szenen und zotenhafte Andeutungen. Man braucht nicht anzunehmen, daß Schlaf eine unsittliche Wirkung damit bezweckte. Aber es ist der Mangel an jeglichem moralischen und religiösen Halt, der vollendete Materialismus, nicht zuletzt auch der ungezügelte Drang, alle Rätsel des Lebens mit rein natürlichen Hilfsmitteln zu lösen, was bei ihm die Grenzen zwischen Gut und Bös bis zur Unkenntlichkeit verwischt.

4.

Gleichfalls ein Jünglingsschicksal mit Irrungen, aber viel edler geschaut und geschildert als bei Schlaf, enthüllt der Roman Martin Augustin von M. Scharlau[1]. Die Verfasserin ist, wie verlautet, zwar nicht

---

[1] Freiburg, 1904, Herder.

katholisch, steht aber unserem Glauben jedenfalls mit großer Hochachtung gegenüber, was schon ihr früheres Werk „Gesa Plitt“ [1] auffallend bewies. Es sind zumeist norddeutsche Verhältnisse, in denen die Darstellungskunst M. Scharlaus sich heimisch fühlt.

Dr Fabricius, ein liberaler holsteinischer Protestant, widersetzt sich der Bitte seiner katholischen Braut um Einsegnung der Ehe durch einen Priester der Kirche. Die gefühlvolle, religiös keineswegs gleichgültige, aber durch die Liebe zu ihrem Verlobten verblendete Monika gibt nach. Damit beginnt das Verhängnis, welches sich nur zu oft in gemischten Ehen einstellt und sowohl die Eltern wie die Kinder in Mitleidenschaft zieht. Zwar wird der einzige Sohn Martin Augustin anfänglich doch im katholischen Glauben auferzogen, da der Vater nachträglich dem heißen Flehen der todkranken Frau willfährt; aber dieser erste Sieg wird für Monika im Laufe der Jahre nur zu einer Quelle von Leiden und Qualen ohne Zahl. Die Verschiedenheit des religiösen Bekenntnisses hat erst unmerklich, dann immer peinlicher die Gemüter der Eltern sich gegenseitig entfremdet. Der Sohn erklärt mit vierzehn Jahren unter dem Einfluß des Vaters seinen Austritt aus der katholischen Kirche und wird protestantisch konfirmiert. Frühzeitig zu Träumereien und tatenloser Gefühlsduselei hinneigend, vermag er den verführerischen Reizen einer herumziehenden Schauspielerin nicht zu widerstehen und erliegt als Universitätsstudent in Berlin so sehr ihrem Zauber, daß er seine zärtlich geliebte Braut, seine ausgezeichnete, von ihm selbst hochverehrte Mutter, seine Studien und alle Aussichten auf eine glänzende Zukunft darangibt und mit der leichtsinnigen Bühnenheldin zusammenlebt. Erst die Treulosigkeit der Geliebten und der Tod seiner ehemaligen Braut rufen den Schwärmer in die Welt der Wirklichkeit zurück. Furchtbar leidet nun der glaubens- und liebeleere Jüngling; aber die Heimsuchung wird ihm zum Heile. Er findet nicht nur den Rückweg zu seiner Mutter und zu ernster, gewissenhafter Pflichterfüllung, sondern selbst zum schnöde verlassenen Glauben seiner Kindheit.

Der Charakter des jugendlichen, allen guten und bösen Eindrücken zugänglichen Träumers ist von der Verfasserin mit außerordentlichem Geschick von Anfang bis zu Ende festgehalten: im Kinde, das für fromme, erbauliche Legenden eine besondere Vorliebe an den Tag legt, im Knaben, der so widerstandslos dem Einfluß des kleinen Schauspielermädchens erliegt, im Jüngling, welcher anfangs von der edeln Liebe einer reinen Braut seelisch gehoben, gleich darauf von der sinnbetörenden Koketterie der Komödiantin völlig umgarnt wird. Die gründliche Umwandlung, die später an Martin Augustin zutage tritt, erscheint durch die außergewöhnlichen Schicksalsschläge, die gerade einen Träumer unerwartet treffen mußten, hinreichend

[1] Vgl. diese Zeitschrift LXXV (1908) 463 f.

motiviert. Wenn „der Sohn so vieler Tränen", Augustin, seine fromme, jahrelang für die Bekehrung ihres Einzigen betende Mutter Monika, der Seelenführer, der den Verirrten schließlich zurückführt, Ambrosius heißt, so ist in dieser Zusammenstellung die Anspielung auf drei große Persönlichkeiten der Kirchengeschichte deutlich genug. Wer wollte indes unsern Schriftstellern in die Wahl der Namen für ihre Helden hineinreden, solange es sich um ernst angelegte Werke handelt, wie das vorliegende es zweifellos ist!

Über all den Irrungen eines ungefestigten jungen Schwärmers aber schwebt wie eine unheilverkündende Wolke das nur zu aktuelle Problem der gemischten Ehen! Düster und eindrucksvoll erhebt es sich hier im Laufe der Erzählung zu einer fast dämonischen Bedeutung. Aus dieser Wolke kommt das irreführende Wetterleuchten, hier grollt der unheilverkündende Donner, sie entsendet endlich die vernichtenden Blitzschläge. In diesem Problem liegt der Schwerpunkt des Romans, weniger in der Darstellung des Helden selbst. Gegenüber dem großen inhaltlichen Wert kommen eine gewisse Nachlässigkeit in der Komposition, manche weniger glückliche Bemerkungen über das Verhältnis der beiden Konfessionen, selbst die nicht immer einwandfreie Behandlung des erotischen Momentes nur in zweiter Linie in Betracht. Der Roman dürfte in den Kreisen gereifter und ästhetisch gebildeter Leser weite Verbreitung finden.

5.

Dem Inhalte nach wird Boy, Roman von Luis Coloma[1], in Deutschland bereits genügend bekannt sein, so daß eine eingehendere Analyse erübrigt. Wie der englische Titel Boy (Junge) schon nahelegt, bewegt sich auch diese Erzählung innerhalb der Grenzen, welche das Jünglingsproblem umschließen.

Der Roman spielt in den Kreisen der höchsten spanischen Aristokratie. Daß Coloma sich hier wie nur wenige auskennt und seine scharfen, unerbittlich aufrichtigen Beobachtungen in geistvoller, überlegener Satire wiederzugeben vermag, hat schon sein früheres Werk „Die Lappalien" bewiesen. Doch steht jetzt mehr der Held selbst, der unruhige, unausgereifte, aber genial veranlagte Sohn des Herzogs von Yecla, von seinen Kameraden

[1] Ins Deutsche übersetzt von K. Hofmann, Freiburg 1910, Herder. Auf dem spanischen Titelblatt stehen die Worte: Boy. Por el Padre Luis Coloma, S. J., de la Real Academia Española. (Con las licencias necesarias.) Madrid, Administración de Razón y Fe.

noch mit 24 Jahren „Boy" genannt, im Vordergrund, während das Milieu nicht mehr in erster Linie unser Interesse beansprucht, sondern nur durch gelegentliche Scheinwerfer grell beleuchtet wird.

Gleich im Anfange führt uns der Verfasser mitten in den Jubel und die märchenhafte Pracht eines aristokratischen Ballabends zur Zeit der Verbannung Isabellas II., als die Parteien solche Festlichkeiten eifrig betrieben, „um die amts- und stellenlosen politischen Persönlichkeiten, soweit diese in den stürmischen Wellen des verflossenen September nicht ganz untergegangen waren, aufzufischen. Diese, von Tyrern und Trojanern umworben, nahmen die Huldigungen aller an, dinierten mit den einen und soupierten mit den andern, schröpften alle und verdarben die Freundschaft mit keinem, bis sie klar und ohne Zweifel sahen, auf welche Seite sich die Wagschale neigte, um dann dem Meistbietenden die Klugheit ihrer Politik und die Festigkeit ihrer Treue zuzuschlagen." Boy, der als Pierrot verkleidet sich an dem fröhlichen Treiben ohne alle politische Absicht beteiligt, gewinnt sofort die Sympathien des Lesers, obwohl der verhängnisvolle moralische Fehltritt — unerlaubte Beziehungen zu einer verheirateten Frau —, welcher dem von der Natur verschwenderisch bedachten Jüngling ein so jähes und klägliches Ende bereiten sollte, schon leise angedeutet wird. Die Art, wie das bei Coloma geschieht, erweckt in uns mehr Mitleid als Entrüstung und beschwört wehmütige Betrachtungen herauf über den Leichtsinn und die Selbsttäuschung so vieler junger Männer mit ähnlichen glänzenden Aussichten für die Zukunft.

Schlag auf Schlag bricht nun das Unglück über den gedankenlosen jungen Aristokraten herein. Der Wucherer Lopez, dem er eine hohe Summe schuldet, wird noch in derselben Nacht ermordet. Auf Boy, der gegen den herzlosen Menschen Drohungen ausgestoßen hatte, fällt der Verdacht der Untat. Da er sein Alibi nur durch Bloßstellung der von ihm sündhaft geliebten Dame hätte nachweisen können, so zieht er die Landesflucht und öffentliche Schmach dem Verrat gegen andere vor, schließt sich den Karlisten im Norden an und wird dort unerkannt von Grenzwächtern erschossen.

Neben Boy und seinem mehr gereiften, ihm aber in hochherzigster Treue ergebenen Freund Burunda belebt im Laufe der Erzählung eine Reihe von interessanten Romanfiguren den Schauplatz: Die Stiefmutter Boys, Rita Bollullo, eine böse Sieben, die mit Schminke und Puder die Eleganz zu ersetzen sucht, welche niedere Herkunft und körperliche Mißgestalt ihr versagten; der von Salbe und stark riechender Pomade triefende Wucherer Lopez mit seinen drei fürchter-

lichen Töchtern Maria Luzifer, Maria Satan und Mariquita mit allen Dämonen; die geschwätzige Gräfin Porrata, die edle Astures und ihre durch tiefen Seelenschmerz gebrochene Tochter Beatrix, die leichtsinnige Bureva, die Urheberin all des Unheils, das über Boy hereinbricht, diese zugleich oberflächliche und feige Weltdame, welche am Begräbnistag ihres unglücklichen Geliebten, der als Parteigänger Don Carlos' den Tod gefunden hatte, sich im Glanze der Gunst Alfons' XII. sonnt.

Es soll nicht geleugnet werden, daß die bösen Eigenschaften mancher Personen kaum recht als wahrscheinlich bezeichnet werden können. Besonders dürften sich weibliche Leser über die Charakteristik der einen oder andern Frauenfigur beklagen. Nicht ganz mit Unrecht. Aber solche kleine Übertreibungen und romanhafte Züge muß man einem Schriftsteller nicht allzu schwer anrechnen, und die Zeichnung der Frauenrollen gelang schon mehr als einem großen Romanzier nicht zur Befriedigung der schöneren Hälfte seiner Leser.

Fast begründeter erscheinen uns die Bedenken gegen die Figur des Helden selbst. So gewinnend er anfangs auftritt, und so sehr er die Aufmerksamkeit vor allen andern Personen fortgesetzt auf sich zieht, dieser Charakter, halb Kind halb Held, dürfte zu ausschließlich einen romanischen Typus darstellen, als daß er deutschen Lesern im allgemeinen zusagte. Die Art, wie er sich benimmt, sein Leichtsinn in den ernstesten, seine gewichtige Miene in den unbedeutendsten oder gewöhnlichsten Lagen des Lebens, finden wir zuweilen kaum noch ästhetisch zulässig. Ein feiner Kunstgriff des Verfassers bleibt es freilich, daß er die ganze Erzählung einem Freunde des Helden, dem jungen Aristokraten Burunda in den Mund legt. So wird dann mancher Fehler Boys als solcher gekennzeichnet, ohne daß der Autor selbst aus seiner Zurückhaltung herauszutreten braucht. Wenn anderseits die konventionelle Verstellung so häufig auftritt, daß sie den Schein einer gewissen Selbstverständlichkeit erhält, so ist das der Nachteil, der sich aus der Einführung des wackern, aber doch von den Schwächen seiner Umgebung nicht freien aristokratischen Sprechers ergeben mußte. Hier konnte Coloma selbst nicht gut den moralischen Mahner spielen, ohne aus der Rolle zu fallen.

Eine außerordentliche Kunst offenbart der Verfasser in jenen kleinen, mehr episodenhaften Szenen, wo Nebenfiguren auftreten, die von andern Schriftstellern gewöhnlich recht stiefmütterlich behandelt werden. Man lese im 10. und 11. Kapitel die Charakteristik der verschiedenen Personen, mit denen Burunda auf seiner Fahrt nach Cadiz zusammentrifft. Da herrscht gewiß der Humor eines ebenso scharf-

blickenden wie freundlichen Menschenkenners. Welch eine Mannigfaltigkeit von scharf umrissenen Gestalten: Die verbitterte, darum aber auch schlagfertige ältliche Frau, der bramarbasierende Stutzer, der aufgeregte Burunda, vor allem der etwas naive, dabei grundehrliche Kanonikus! An diesem letzteren haben wir ein Beispiel, wie der Schriftsteller jeder Zeit auch den Geistlichen als Menschen darstellen mag, ohne daß die Achtung vor dem Stande im mindesten leidet, wenn der Leser über die Schwächen einer solchen Gestalt lächelt.

Wer solche künstlerisch aufs feinste ausgearbeitete, zugleich köstlich unterhaltende Szenen losgelöst vom Ganzen liest, dürfte kaum ahnen, daß dem Buche eine unerbittlich ernste Mahnung zugrunde liegt, in letzter Linie keine andere als jene, die einst vom Vorläufer des Herrn an den lüsternen König Herodes erging: Non licet tibi! — P. Coloma hat hier mit der Erfahrenheit, zugleich aber auch mit der Vorsicht eines berufenen Seelenarztes die Hand auf die gefährlichste Wunde gelegt, die am Marke der Jugend, besonders der männlichen zehrt, und Tausende von jungen Männern an Leib und Seele zu Krüppeln macht. „Im Leben des Mannes haben rechtmäßig nur zwei Frauen Raum", beginnt das Buch: „seine Mutter und die Mutter seiner Kinder. Was über diese doppelte, reine und heilige Liebe hinausgeht, ist gefährliche Abschweifung oder schuldbare Verirrung."

Die Illustration zu diesen Worten gibt der ganze Roman. Obwohl der schwere Fehltritt Boys lediglich angedeutet wird, ist es doch für jeden, der den Ernst dieses Buches auf sich einwirken ließ, schließlich mehr als ein bloßer Zufall, wenn der Held der Erzählung bei seinem Versuche, den Grenzwächtern zu entfliehen, ein ruhmloses, schauerliches Ende nimmt: „Schon tat das Pferd den kühnen Sprung, schon hob es seinen Reiter hoch in die Lüfte: da knallte ein Schuß, und Roß und Reiter rollten an der Erde, wälzten sich in wirrem, entsetzlichem Knäuel. . . . Das Pferd machte große Anstrengungen, sich zu erheben; ohne Erbarmen zerstampften seine Hufe den Gefallenen; endlich wurde es frei und begann mit gesträubter Mähne, vor Schmerz und Schrecken hell wiehernd, durch den Garten zu galoppieren. Der Reiter aber blieb regungslos auf dem Boden ausgestreckt liegen; zwei Kugeln hatten ihn getroffen, die eine in den Kopf, die andere ins Herz."

Selbst jene Schilderung von dem rohen provisorischen Begräbnis des Getöteten wird der Leser in diesem Zusammenhange verstehen: „Allein die Grube war zu kurz. Die schon steifen Füße des Opfers standen um zwei Handbreiten über den Rand desselben vor. Der junge Bursche schickte sich an, das Grab zu verlängern. Allein der Alte stieß ihn mit teuflischer Gebärde zurück. Dann führte er mit der Schneide des Spatens drei, vier wuchtige Schläge auf die Beine des Toten. Schauerlich krachten die Knochen, als sie brachen und split-

terten. Nun klappte der Korporal die wie Papier biegsam gewordenen Füße nach oben um und begann eilig die Erde darauf zu werfen. Wachsgelb im Gesichte, wandte sich der junge Soldat entsetzt ab."

Die Übersetzung fließt gut. Das spanische Original ist zwar meist etwas kürzer, prägnanter, ausdrucksvoller, aber K. Hofmann zielte auf eine möglichst sinngetreue Übertragung, die oft nur durch größeren Wortreichtum zu erkaufen war. So wie das Buch jetzt vorliegt, bietet es einen echten Coloma auch für den deutschen Leser. Ein deutscher Roman im engeren Sinne des Wortes ist es aber nicht geworden, kann es auch wohl nicht werden. Es wird immer einer nicht gewöhnlichen Einfühlungsfähigkeit bedürfen, um diese bedeutende Neuerscheinung auf dem Büchermarkte vollkommen nach ihrem Werte zu schätzen und vollends, um sie mit ungetrübtem Genuß zu lesen.

6.

Soll man nun die Vergleichungspunkte der fünf Romane kurz zusammenfassen, so haben wir zunächst in allen das Thema des jugendlichen Helden, der durch mannigfache äußere und innere Prüfungen zum Manne heranreift. Bei Schott, Henriette Schrott, Schlaf und M. Scharlau geht er dabei, wenngleich mit vielen Narben bedeckt, ja selbst noch aus frischen Wunden blutend, auch äußerlich als Sieger hervor. Bei Coloma endigt er zwar nach der Ansicht der Welt schimpflich, in Wirklichkeit aber steht „Boy" zuletzt unvergleichlich größer da als etwa Schlafs „Prinz" in seinem schließlichen spießbürgerlichen Triumphe. Die Schuld, die er mit dem Tode büßt, hat er in sich selbst bereut und getilgt.

Die ersten zwei Romane drehen sich fast ausschließlich um die Berufsangelegenheit, Schlaf und M. Scharlau erörtern Weltanschauungsfragen, der Schwerpunkt des spanischen Romans liegt nach der offen ausgesprochenen Absicht des Verfassers in der poetisch gefaßten Warnung vor einer ungeheuern Gefahr; in „Boy" ist das Jünglingsproblem am tiefsten erfaßt und am erschütterndsten beleuchtet.

Die Komposition läßt in einigen dieser Erzählungen viel zu wünschen übrig, entspricht aber doch im ganzen dem einmal gewählten Stoffe. Am einheitlichsten erscheint sie bei Coloma; alles wirkt hier mit einer gewissermaßen unerbittlichen Konsequenz zusammen, um die Strafe für eine jugendliche Verirrung zu einer unauslöschlich eindrucksvollen zu gestalten. Dies geschieht freilich nicht in einem lehrhaften Ton, das Geschick des

Helden rächt dessen Sünden. Dagegen hat die Spannung durch unnötige Zwischenbemerkungen Burundas gelitten.

Sprachlich bleibt an Schotts Erzählungen vieles auszusetzen. M. Scharlau und noch mehr Henriette Schrott arbeiten sorgfältiger, Schlaf ist im Ausdruck gesucht natürlich und fällt so ins Exzentrische und Barocke, Coloma erweist sich in der Wahl seiner Worte, in der großen Anpassungsfähigkeit dieser äußeren Darstellungsmittel an den jedesmaligen Gegenstand als Meister, was schon die deutsche Übertragung, noch mehr und klarer das spanische Original auf jeder Seite zeigt; seine Sprache ist gewählt ohne Affektation, natürlich ohne Aufdringlichkeit.

Wenn mit Rücksicht auf den sittlichen und religiösen Wert dieser Werke „Der Prinz“ von Schlaf gegenüber den andern Romanen so unglücklich abschneidet, daß hier von einem Vergleiche kaum noch gesprochen werden kann, so gestaltet sich doch auch dieses Werk unter einer gewissen, freilich traurigen Rücksicht zu einem Spiegelbild unserer Zeit. Zwar hat der Naturalismus als Kunstform, wie ihn Schlaf vertritt, längst seine Rolle ausgespielt, doch die am Stoffe haftende Weltanschauung, aus der diese Krankheit geboren wurde, ist geblieben. „Der Prinz“ kennzeichnet in erschreckender Deutlichkeit jenes mühsame, die übernatürlichen Gesichtspunkte hartnäckig ausschließende, daher immer wieder durch Enttäuschungen niedergehaltene Suchen und Forschen nach festen, großen Gesichtspunkten inmitten der Flut von Einzelerscheinungen, nach geschlossener, einheitlicher Weltanschauung, nach geistiger Aneignung und kultureller Überwindung all der äußerlichen Errungenschaften der Zivilisation, welches für einen großen Teil der heutigen Menschheit bezeichnend ist. Es ist in letzter Linie die Sisyphusarbeit des modernen Freidenkertums, die von Schlaf in unfreiwilliger Ironie charakterisiert wird; seine verwegenen philosophischen Spekulationen sind ein neuer Beleg für die Wahrheit, welche ein hl. Augustinus in die klassischen Worte faßte: Magni passus, sed extra viam (Große Schritte, aber außerhalb des Weges).

Alois Stockmann S. J.

Der hl. Ignatius von Loyola in liberaler Beleuchtung.

Bücher über Geschichte und Wesen der Gesellschaft Jesu sind trotz der Unzahl von Werken und Flugschriften, die über den Gegenstand schon vorhanden sind, noch keineswegs überflüssig, denn ungeachtet der großen Menge solcher Schriften oder vielleicht gerade wegen dieser Menge bestehen noch so viele Irrtümer, Vorurteile und Fabeln, daß jeder Beitrag zu dem Thema, vorausgesetzt, daß er mit Sachkenntnis und wissenschaftlichem Ernste unternommen und durchgeführt wird, als willkommen zu begrüßen ist.

Neuestens ist uns wieder ein Werkchen über diesen Gegenstand[1] zugekommen, das nicht geringe Erwartungen erregt. Es ist zwar nur ein kleines Heft, tritt aber mit dem Anspruch auf, „keine Streitschrift für oder gegen, sondern eine wissenschaftliche Arbeit über die Jesuiten" zu sein. Im Vorwort, dem dieses Versprechen entnommen ist, heißt es weiter:

„Leidenschaftliche Anklage oder leidenschaftliche Verteidigung — das ist der Inhalt der meisten Schriften über jenen Orden, der so tief einschneidend gewirkt hat auf den Gang der neueren religionsgeschichtlichen Entwicklung des Abendlandes wie kaum ein anderer Faktor. Es ist als ob die geschichtliche Forschung diesem Wust von Haß und Voreingenommenheit gegenüber nicht recht durchzudringen vermöchte zur schlichten Formulierung der Tatsache, wie dieser Orden entstanden ist und was er uns bedeutet. Das hat der Verfasser zu spüren bekommen, als er vor Jahren sich unterfing, an der Universität Tübingen über ‚Geschichte der Jesuiten' zu lesen, nachdem ihn während eines längeren Studienaufenthaltes in Rom kein Problem gewaltiger angezogen hatte als das Erziehungssystem der Gesellschaft Jesu. Einen Gruß dem wackern schwäbischen Pfarrer, der den weiten Weg über Land zu langen Gesprächen nicht scheute. Einen Gruß dem und jenem Hörer, der den Gang der Vorlesungen mit kritischem Worte förderte.

---

[1] Wilhelm Ohr, Die Jesuiten. [Politische Handbücherei, herausgegeben von Dr W. Ohr, Heft 3.] 1.—3. Tausend. gr. 8° (72) München 1911, Buchhandlung Nationalverein. *M* 1.—

„Wenn ich heute nach Jahren aus jenem alten Kollegmanuskript eine kleine Schrift für die ‚Politische Handbücherei‘ zusammenstelle, so geschieht es in der ehrlichen Absicht, dem Jesuitenorden geschichtlich gerecht zu werden."

Wir haben um so weniger Grund, dieser Versicherung zu mißtrauen, als wir uns erinnern, daß der Verfasser bei einer andern Gelegenheit eine achtungswerte Probe unbefangenen Urteils abgelegt hat. Im Jahre 1905 nach Abschluß des Prozesses Hoensbroech-Dasbach hat Dr Ohr sein Urteil über die Lehre dieses Prozesses in einem gut geschriebenen Artikel der Frankfurter Zeitung (Nr 99) ausgesprochen. Wie bekannt, hat das Kölner Gericht erklärt, der Ankläger habe seine Behauptung nicht bewiesen und in all den vielen von ihm beigebrachten Stellen sei nirgendwo die Lehre, daß der Zweck die Mittel heilige, enthalten. Dr Ohr findet dieses Urteil vollauf berechtigt und unanfechtbar. „Dann aber", so folgert er, „muß der Satz ‚Der Zweck heiligt die Mittel‘ definitiv aus der konfessionellen und politischen Polemik verschwinden. Dann sind die Jesuiten zu Unrecht beschuldigt worden." Die Begründung dieses Urteils war im ganzen sachlich und zutreffend und fand auch auf katholischer Seite Anerkennung. In einem wichtigen Punkte allerdings hat Dr Ohr sich damals versehen. Er sagte: „Sie (die Jesuiten) lehren vielfach, daß man, um eine größere Sünde zu vermeiden, eine geringere tun oder anraten dürfe." Dies ist falsch. Kein Jesuit hat gelehrt, daß man zu dem besagten Zweck eine geringere Sünde tun dürfe; und wenn einige ein bedingtes Anraten gestatten, so tun sie es bloß in der Voraussetzung, daß dies überhaupt keine Sünde, weder eine große noch eine kleine, sei.

Ebenso sind dem Gelehrten nun auch in der neuen Schrift wieder viele erhebliche Mißverständnisse unterlaufen, und seine obige Klage über den Wust von Voreingenommenheit hat er ahnungslos sich selbst und seinem Werke gesungen. Daß er aufrichtig bestrebt war, der geschichtlichen Wahrheit gerecht zu werden, bezweifeln wir trotzdem nicht. Es fehlt sogar nicht an Stellen, wo eine unverkennbare Sympathie für die Jesuiten, eine kaum verhüllte Bewunderung für Ignatius und sein Werk, ja eine Art Überschwenglichkeit in der Ausmalung der religiösen und kulturellen Leistungen des Ordens durchbricht. Es sollte uns nicht wundern, wenn ihm

---

[1] Vgl. Trierer Landeszeitung 1905, Nr 86; Kölnische Volkszeitung 1905, Nr 295 305.

seine Gesinnungsgenossen[1] den Vorwurf der Parteilichkeit für die Jesuiten machten und ihn dafür büßen ließen.

Obwohl wir also im folgenden an einigen seiner Aufstellungen Kritik üben müssen, so soll damit durchaus kein Schatten auf seine Ehrenhaftigkeit und Wahrheitsliebe geworfen sein; vielmehr hat uns der Freimut, womit er einigen der gröbsten Anklagen und Verleumdungen entgegentritt, immer wieder mit seiner Persönlichkeit versöhnt und läßt uns auch größere Versehen verzeihlich erscheinen. Es ist eben für einen ganz in akatholischen, liberalen und jesuitophoben Kreisen aufgewachsenen Deutschen unendlich schwer, alle Vorurteile abzustreifen, und man muß schon von Glück reden, wenn es ihm überhaupt zu dämmern beginnt, daß ihm solche anhaften. Aber auch uns wird man es nicht verdenken dürfen, wenn wir immer wieder versuchen, einer besseren Erkenntnis der geschichtlichen Wahrheit Bahn zu brechen.

Im gegenwärtigen Aufsatz wollen wir unsere Aufmerksamkeit dem Teile der Schrift zuwenden, welche den Stifter des Ordens schildert. Damit soll jedoch nicht gesagt sein, daß dieser Abschnitt mehr und schlimmere Irrungen enthalte als die späteren.

1. Die Bekehrung des hl. Ignatius, d. h. der Vorgang, wie aus dem weltfrohen, ehrgeizigen Ritter Don Inigo de Onaz y Loyola[2] ein gottsuchender Pilger und Büßer wurde, ist uns von ihm selbst mit ungeschminkter Ehrlichkeit erzählt in seiner Selbstbiographie oder seinen Bekenntnissen[3]. Andere Quellen für die Kenntnis dieses Umschwungs haben wir nicht. Darum haben alle Verfasser von Lebensbeschreibungen des Stifters der Gesellschaft Jesu sich genau an diese Urkunde gehalten.

Ignatius wird bei der Verteidigung der Zitadelle von Pamplona am 20. Mai 1521 schwer verwundet und muß monatelang auf schmerz-

---

[1] Dr Ohr, früher Privatdozent der Geschichte an der Universität Tübingen, ist seit einigen Jahren Generalsekretär des Nationalvereins für das liberale Deutschland.

[2] Dies ist der richtige Name. Der Zusatz Lopez de Recalde (Ohr, Die Jesuiten 11) ist Mißverständnis späterer Geschichtschreiber (Astraín, Historia de la Comp. de Jesús I 3). Hier mag auch gleich beigefügt sein, daß die Nachricht, P. Canisius oder seine Vorfahren hätten „eigentlich de Hondt" geheißen (Ohr a. a. O. 33) unbewiesen und unbeweisbar ist. Sie heißen Kanis oder Kanys.

[3] Zuerst lateinisch veröffentlicht von den Bollandisten (31. Juli), auch separat unter dem Titel: Acta quaedam S. P. Ignatii de Loyola . . . a L. Gonsalvo ex eiusdem Sancti ore excepta, Paris 1873, und neuerdings im Original (teils spanisch, teils italienisch) in Monumenta Historica S. J., Monumenta Ignatiana Ser. I, I, Matriti 1904, 30 ff.

lichem Krankenlager im Elternhaus zubringen. In der Langweile der Genesung verlangt er Romane zu lesen. Aber da solche nicht vorhanden, bringt man ihm ein Leben Jesu[1] und eine Heiligenlegende. An diesen Büchern fand er nach und nach Gefallen, und so war die innere Umwandlung eingeleitet. Aber diese trat keineswegs plötzlich ein; auch die kriegerische Laufbahn und das Hofleben hatten noch nicht alle lockende Kraft für seinen Ehrgeiz verloren. Wie beschreibt nun Ohr den inneren Vorgang der Sinnesänderung?

„Die Gedanken, die ihn am meisten trösteten in seinem Siechtum, waren ehrgeizige Vorstellungen von ritterlichen Taten. . . . Je klarer es sich herausstellt, daß er nie wieder die ritterliche Tätigkeit aufnehmen kann, um so schmerzlicher müssen seine Träume enden. Denn mitten in seinen Phantasien von Heldentaten und ritterlichem Ruhme überfällt ihn das Bewußtsein, daß er als Krüppel nie in die Lage kommen wird, das alte Leben aufzunehmen. In diesem Zustand kommen ihm einige Bücher in die Hand. . . . Der Kranke liest sich in eine ungewohnte Empfindungswelt hinein und kommt so auf den Gedanken, ob er nicht ein Heiliger oder Büßer werden soll. . . .“ (S. 11.)

Sonach wäre Ignatius aus Verzweiflung über seine gebrochene Laufbahn „ins Kloster gegangen“, wie es in Romanen vorzukommen pflegt. Diese Voraussetzung ist unrichtig. Gerade weil Ignatius in seinen ruhmvollen Narben keinen Zwang sah, der ritterlichen Laufbahn zu entsagen, unterzog er sich der qualvollen Marter, die mit dem Absägen eines schönheitswidrig vorragenden Knochens und dem Strecken des verkürzten Beines verbunden war. Nur eine ganz falsche Vorstellung von dem, was man damals unter Kriegstüchtigkeit verstand, könnte den Gedanken nahe legen, daß jenes leichte Hinken, das ihm für die Folge blieb, ein Hindernis für weitere kriegerische Lorbeeren gewesen wäre. Hat etwa sein Zeitgenosse Götz von Berlichingen nach dem Verlust der rechten Hand dem Rittertum und Kriegshandwerk entsagt? Man denke auch nur an die gewaltigen Strapazen, denen Ignatius sich in der Folge gewachsen zeigte, und man wird gestehen, ein zur ritterlichen Laufbahn untauglicher Invalide war er nicht.

In seiner Selbstbiographie sagt übrigens Ignatius kein Wort von der angeblichen Nötigung, in der er sich befunden hätte, auf die Fortsetzung der weltlichen Laufbahn zu verzichten. Wohl aber erzählte er später seinem

---

[1] Der Verfasser dieses Buches heißt nicht Ludolf von Schwaben, wie Ohr schreibt, sondern Ludolf von Sachsen.

Vertrauten Ribadeneyra, daß er sich jener zweiten Operation darum unterzogen habe, um nicht auf die enganliegenden Stiefel, wie sie damals bei Hof Mode waren, verzichten zu müssen.

2. Die weitere Entwicklung des Umschwungs wird uns von Dr Ohr folgendermaßen beschrieben:

„Da wird ihm eines Tages plötzlich klar, daß jene Träume vom Rittertum ihn nur scheinbar erheben, um ihn dann erst recht zu demütigen. Er schließt daraus, daß diese Träume vom Teufel stammen, während die Träume vom geistlichen Leben die eigentliche Erhebung sind, die ihn dauernd zu beseligen vermag. ‚Dies war der erste Schluß in geistlichen Dingen, den ich zog', sagt er in seiner Selbstbiographie."

„Wir erkennen", so fährt Ohr fort, „in diesem ersten Erlebnis die Wurzel seiner Ethik, jene Auffassung, die wir mit dem Fremdwort ‚hedonistisch' bezeichnen müssen. ‚Gut' ist ihm das, was die Seele befriedigt, und schlecht, was sie unbefriedigt läßt."

„Weil jene Träume vom Rittertum ihn schließlich demütigen, darum stammen sie vom Teufel, und weil jene andern die Demütigung nicht bringen, darum sind sie die besseren. Sein Gefühl entscheidet, und sein Verstand schließt aus den verschiedenen Reaktionen seines Gefühls" (S. 12).

Eine ähnliche Erfahrung wiederholte sich in Manresa. Nachdem Ignatius sich im Kloster Montserrat ganz dem Dienste Gottes geweiht hatte, ergab er sich in dem katalonischen Städtchen einem Leben der Buße und des Gebetes. Nun überfielen ihn die größten Ängste und Skrupel, ob seine Generalbeicht in Montserrat auch aufrichtig genug gewesen, ob er nicht das und jenes zu sagen vergessen habe. Je mehr er sich erforschte und je öfter er sich von neuem anklagte, um so schlimmer wurde die Unruhe und steigerte sich schließlich bis zu Gedanken des Selbstmordes.

„Aus diesem Tiefstand", erzählt Ohr, „rettet ihn zum zweitenmal die hedonistische Erwägung seines inneren Menschen. Wiederum zieht er einen ‚geistigen Schluß'. Er erinnert sich an jenen Vorgang im Schloß Loyola, wie er damals aus dem Zwiespalt seiner Seele befreit worden war, und nun schließt er: Alle Gedanken, die mich ängstigen, stammen vom Teufel, alle aber, die mich erheben, stammen von Gott. Diese Erkenntnis ist von solcher Wirkung, daß Ignatius sich befreit fühlt und seine Leiden zu Ende sind. Der neue Mensch hat den alten Adam besiegt" (S. 12).

Das klingt ja höchst bedenklich! Ignatius ein Hedonist, ein Epikureer im gröbsten Sinn des Wortes! Ist das nicht noch viel schlimmer als der rohe Utilitarismus des berüchtigten Grundsatzes vom Zweck, der

alle Mittel heiligt? Aber es wird doch mit Ignatius' eigenen Worten bewiesen! — Sehen wir zu, ob nicht vielmehr seine Worte in ihr Gegenteil umgedeutet seien.

Der ganze Satz, auf den es ankommt, und aus dem Ohr nur den Anfang zitiert, lautet: „Das war die erste Schlußfolgerung, die er in geistlichen Dingen zog, und als er später die Exerzitien schrieb, schöpfte er daraus Licht für die Unterscheidung der Geister." Es bedarf nun wohl keines Beweises, daß die Wurzel der Ethik, welche in den Exerzitien herrscht, nicht hedonistisch und ihr Sittlichkeitsprinzip nicht die Befriedigung des Gefühls ist. Die Regeln zur Unterscheidung der Geister reden eine andere Sprache. Da sagt der Heilige, es gebe zwei Arten von Trostgedanken, solche, die als Wirkung und Folge Kleinmut, Verwirrung und sittliche Schwächung, Niedergang hinterlassen, und andere, die Freudigkeit im Dienste Gottes und moralische Kraft mit sich bringen. Nur diese letzteren seien Eingebungen des guten Geistes, jene ersten aber seien Versuchungen, Einflüsterungen des Bösen, auch wenn sie noch so unschuldig und fromm scheinen. Da erkenne man den Teufel an seinem Schwanz (deprehendi hostem ex cauda sua serpentina, id est fine malo).

Ohr hat gerade dieses entscheidende Merkmal, die sittliche Wirkung einer Gedankenfolge, nicht erkannt, darum findet er den Unterschied der zweierlei Vorstellungen, die Ignatius in Loyola beschäftigten, darin, daß die einen ihn demütigen, die andern befriedigen. Aber Ignatius legt das Gewicht nicht auf dieses Gefühl. Er erzählt: „Gab er sich jenen weltlichen Gedanken hin, so genoß er zwar im Augenblick großes Vergnügen, aber sobald er sie aufgab, fühlte er sich trocken und mißstimmt"; wenn er sich aber mit dem Beispiel der Heiligen und ihrer Nachahmung beschäftigte, „so war ihm freudig zu Mut, nicht nur solange die Einbildung währte, sondern auch nachher". Daß er damals schon sofort eine allgemeine Regel, ein „ethisches Prinzip" aus der Beobachtung gezogen, sagt er nicht. Eher das Gegenteil ist in seinen Worten enthalten: „Zuerst wunderte er sich über diesen Unterschied, nachher überdachte er ihn aufmerksamer", und dabei kam ihm nach und nach Klarheit in den Zusammenhang, „und als er später die Exerzitien verfaßte, schöpfte er daraus Licht für die Unterscheidung der Geister".

Dieses Licht aber hatte nicht den geringsten Schimmer von Hedonismus. Es war vielmehr die bekannte Erfahrung, die auch heute noch vielen jungen weltlich gesinnten, aber höher begabten Leuten gelegentlich begegnet, daß sie

nämlich nach zügellosem Schwelgen in Plänen und Hoffnungen weltlichen Glücks und Genusses sich leer, verdrossen und weltschmerzlich gestimmt fühlen, weil hinter allem die Schlußfrage: was dann? und die Antwort vanitas vanitatum lauert. Dagegen ist der bloße Gedanke an ein Leben ernster Pflichterfüllung und mutigen Ringens für die ewigen Güter geeignet, die Seele dauernd zu erheben und für gute Entschlüsse zu beflügeln.

Dies wird noch deutlicher, wenn wir das Verhalten des Heiligen bei den Skrupeln in Manresa betrachten. Nicht darum betrachtete er sie schließlich als Versuchungen des Teufels, weil sie ihn quälten und beunruhigten, sondern weil sie ihn zur Mutlosigkeit und zu offenbarer Sünde verleiten wollten. Aus der sittlichen Wirkung und dem Endziel schloß er auf die Ursache: Was sittlich abwärts führt, weil es die Lust zum Guten raubt oder mich mit den Geboten Gottes und der Kirche in Widerstreit bringt, das ist schwarz und kommt vom Bösen, mag es meiner Phantasie auch noch so weiß und himmlisch vorkommen.

Es ist wahr, die Ausdruckweise des hl. Ignatius im Exerzitienbüchlein und in der sog. Selbstbiographie hat zumal für Nichtkatholiken der heutigen Zeit etwas Altmodisches und Unbeholfenes an sich, und darum nehmen wir es keinem übel, wenn er sich darin schwer zurechtfindet. Wer aber die Gedanken jener Urkunden frei in die moderne Sprache übertragen will, sollte sich eben darum doppelt sorgfältig vergewissern, daß er sie richtig und im Zusammenhang erfaßt habe.

3. Ein drittes äußerst befremdliches Mißverständnis begegnet unserem Geschichtschreiber, wo er es versucht, den Unterschied zwischen der Frömmigkeit des katholischen Mittelalters und dem aszetischen Ideal der Gesellschaft Jesu oder ihres Stifters auf einen kurzen Ausdruck zu bringen. Er sagt:

„Die Frömmigkeit des Mittelalters war in der Hauptsache eine Frömmigkeit des Gefühls. Die Weltkinder kamen zur Kirche, um hier von dem unruhevollen Treiben des Lebens auszuruhen, um sich erheben zu lassen in eine reinere, höhere Sphäre.... Anders der Jesuitismus. Sein Frömmigkeitsideal ist von dem mittelalterlichen fundamental verschieden. Nicht das Gefühl, sondern der Charakter des Menschen steht im Mittelpunkt. Ignatius will nicht rühren, beruhigen, trösten, sondern er will erziehen...." „In diesem Punkte also — Ausbildung der Persönlichkeit — kommt das System dem Renaissanceideal nahe" (S. 14).

Das soll natürlich kein Tadel, sondern ein Lob sein. Aber angesichts der Kirchengeschichte müssen Ignatius und die Jesuiten den Ruhm, Erfinder

dieses Ideals und Reformatoren der mittelalterlichen Frömmigkeit zu sein, höflich ablehnen. Auf der andern Seite werden Benediktiner, Dominikaner und Franziskaner sich höchlich wundern, zu vernehmen, daß sie echte Lutheraner vor Luther gewesen seien; denn die ihnen zugebilligte Frömmigkeit ist gut protestantisch, aber nicht mittelalterlich-katholisch. Und wo bleibt endlich bei der Ignatianischen „Erziehung" der hedonistische Grundsatz: „Gut ist, was die Seele befriedigt"?

Eine Bemerkung über die Satzungen, die Ignatius seinem Orden gab, hat ihren Grund in einem ähnlichen Mißverständnis:

„Um seinen Orden nach allen Seiten hin beweglich zu gestalten . . ., verstand es der Stifter, durchzusetzen, daß sein Orden zwar alle Rechte, aber keine der störenden Verpflichtungen anderer Orden zugelegt bekam. Die wichtigsten Freiheiten sind folgende: 1. keine bestimmte Tracht; 2. keine Verpflichtung zur Aszese; 3. keine Verpflichtung zu gottesdienstlichen Funktionen mit Ausnahme der Messe" (S. 25). Das müßte ja ein ganz bequemes Leben sein!

4. Wie mag Dr Ohr zu seiner einseitigen und gelinde gesagt unfreundlichen Bewertung und Färbung der Tatsachen gekommen sein? Einen Fingerzeig bietet die Schlußanmerkung auf der letzten Seite. Sie lautet wörtlich:

„Einige Literatur: Leopold v. Ranke, Die römischen Päpste, 3 Bde. — Eberhard Gothein, Ignatius von Loyola und die Gegenreformation. — Böhmer-Romundt, Die Jesuiten. — Duhr, Jesuitenfabeln. Die drei erstgenannten Bücher sind wissenschaftliche Werke von Gegnern des Ordens, das letztgenannte eine äußerst geschickte Verteidigung, in der weitere Literaturangaben zu eingehenderem Studium zu finden sind."

Das sind also die Gewährsmänner, und in dem kennzeichnenden Beisatz offenbart sich der wissenschaftliche Standpunkt. Gegnerische Werke gelten ungeachtet ihrer notorischen Mängel als wissenschaftlich; das einzige zu Gunsten des Ordens angeführte Buch aber erhält trotz seiner unwiderleglichen und bis heute unwiderlegten Beweise nur das zweideutige Beiwort „äußerst geschickt". Alle Achtung übrigens vor Rankes Beurteilung des hl. Ignatius, für seine Zeit war sie schon ein Fortschritt. Aber das Buch erschien vor mehr als 75 Jahren (1834), und wenn er auch später einige gar zu grobe Schnitzer verbesserte, so ist doch dieser Teil nach der Flut von neuen Quellen, die inzwischen ans Licht getreten sind, ganz veraltet. Jedenfalls aber müßte in einer wissenschaftlichen Arbeit aus dem Jahre 1911 auch der entsprechende Abschnitt aus Pastors Papstgeschichte erwähnt sein. Gothein ist zwar neueren Datums (1895), aber ganz

unzuverlässig, weil er die zu seiner Zeit schon viel reichlicher fließenden Quellen teils nicht kannte, teils mangelhaft benützte und mißverstand. Überdies haben seine kulturgeschichtlichen Baumeistereien und Gedankenspiele ihn nicht selten verleitet, den Tatsachen Gewalt anzutun[1]. Zuletzt gar Böhmer-Romundt!

Mit diesem Namen kommen wir zur schwächsten, aber interessantesten Seite der Arbeit. Ohrs Aufsatz ist nämlich in seinen Hauptteilen nur ein Auszug aus dem Büchlein von Böhmer-Romundt, das 1904 in Leipzig erschienen ist. Auf diesen Sachverhalt bezieht sich offenbar die Bemerkung der Vorrede:

„Daß ich älterer Formulierung in vielem gern gefolgt bin, wird bei der Größe und Eigenart des Gegenstandes selbstverständlich erscheinen. Zweck und Rahmen des Schriftchens verboten meist das schulgerechte, für die Leser aber überflüssige Zitieren benutzter Literatur. Mög's niemand kränken!"

Selbst wenn der Führer vertrauenswürdiger wäre, könnte man über die Wissenschaftlichkeit eines so engen Anschlusses verschiedener Meinung sein. In unserem Falle aber hat Dr Ohr dem Kollegen Böhmer entschieden zu viel Ehre angetan.

Wohl gibt Böhmer sich ebenfalls den Anschein strenger Unparteilichkeit, erteilt auch einigen gar zu albernen Jesuitenfabeln herzhaft den Abschied und erhebt auf solche Verdienste hin den Anspruch, „ein Büchlein nicht für oder gegen, sondern über die Jesuiten" geschrieben und „den Versuch einer gerechten Würdigung des vielgenannten Ordens" gemacht zu haben, wie es in der Anzeige des Verlegers heißt. Aber diese Mäßigung und dieses Selbstlob haben nur den Erfolg (ob beabsichtigt oder nicht, darüber enthalten wir uns des Urteils), daß die noch übrigen Fabeln in den Augen unkundiger Leser um so besser verbürgt erscheinen. Die Zahl derselben ist immer noch groß, und es sind darunter recht wesentliche. Indessen gelang es der geschickten Reklame, die in den protestantischen und liberalen Preßorganen hundertstimmig laut wurde, das Büchlein in kurzer Zeit zu einer zweiten Auflage (1907) hinaufzuloben. Auch diese neue Bearbeitung weist, abgesehen von einigen nebensächlichen Änderungen, ganz die gleichen wesentlichen Mängel auf[2].

---

[1] Die Beweise sehe man in den Kritiken, die in dieser Zeitschrift (XLIX [1895] 527), in den Analecta Bollandiana XV 449, im Historischen Jahrbuch 1896, 561 und im Katholik I, 79. Jahrg. (1899), S. 36 155 erschienen sind.

[2] Dr Ohr kennt und benützt nur die erste Auflage, und darum ziehen wir diese zum Vergleich heran. Als im verflossenen Jahre 1910 eine französische Übersetzung

In Deutschland war Böhmers Buch gleich nach Erscheinen im Historischen Jahrbuch des Görresvereins[1] als das bezeichnet worden, was es ist, als eine aus trüben Quellen zweiter und dritter Hand geschöpfte Sammlung teils unbewiesener, teils längst widerlegter Anklagen, die einen „gänzlichen Mangel eines wirklich wissenschaftlichen Eindringens" verraten. Durch diesen Fehler wird der stellenweise aufgewandte Fleiß im Zusammentragen und Gruppieren des Materials zum größten Teil wertlos und trügerisch. Auf einem Felde, wo die Originalquellen ersten Ranges so reichlich fließen, ist es eine Sünde gegen alle Gebote der Geschichtschreibung, wenn der Historiker sie nahezu ganz beiseite läßt oder, wo er ausnahmsweise einmal darauf Bezug nimmt, dieselben seinen Vorurteilen zuliebe gewaltsam umdeutet. Daß diese Fehler auch der zweiten Auflage der Böhmerschen Skizze in gleichem Maße anhaften, hat die wahrhaft vernichtende Rezension Duhrs im XXIX. Band des Historischen Jahrbuchs (1908, 371 ff) nachgewiesen. Wir brauchen die Belege nicht ausführlich zu wiederholen und führen nur das Schlußurteil der Besprechung an: „Wie es (das Büchlein von Böhmer) jetzt liegt, ist es leider geeignet, das schon zu sehr verbreitete Zerrbild über die Jesuiten nur noch mehr zu fixieren."

5. Dieses Zerrbild hat sich Dr Ohr zum Vorbild genommen für mehrere seiner schlimmsten Versehen. Das ist zunächst der Fall bei der Art, wie er Ignatius zu der Einsicht kommen läßt, daß es mit seiner kriegerischen Laufbahn hoffnungslos zu Ende sei.

Böhmer redet sogar von einem nochmaligen Brechen des fast geheilten Beines, wo es sich nur um Entfernen eines Knochenhöckers handelt, und fährt dann fort: „Statt wieder hinausziehen zu können zu Krieg und Abenteuer, mußte der ungeduldige Ritter noch lange Zeit das Bett hüten und zugleich sich mehr und mehr mit dem trüben Entschlusse befreunden, die ritterliche Laufbahn aufzugeben" (S. 4). Im Original steht, wie oben gezeigt, nichts davon. Wohl aber stimmt die Fassung genau mit Gothein[2] überein, der seinerseits

---

Böhmers erschien, sahen sich auch die Pariser Revue Études (20. Oktober und 20. Dezember 1910) und die Revue d'Histoire Ecclesiastique (15. Oktober 1910) sowie die Civiltà Cattolica (1. Oktober und 5. November) veranlaßt, auf die vielfachen Verzerrungen und die wenig gewissenhafte Behandlung der Quellen hinzuweisen. Die beiden Artikel der Civiltà: I Gesuiti von P. Tacchi-Venturi S. J. und A proposito di un articolo Sui Gesuiti von E. Rosa S. J., Rom, Amministrazione della Civiltà Cattolica, sind auch in Sonderabdruck erschienen.

[1] XXV (1904) 292.

[2] Ignatius von Loyola 209.

wieder von Ranke[1] abhängig ist. Bietet das nicht eine gute Probe, wie man Geschichte aus den Quellen studiert?

Die leitenden Merkmale für die Unterscheidung der Geister werden von Böhmer zwar nicht ganz so schlimm mißverstanden wie von Ohr, aber auch in diesem Falle zeigt sich, wo letzterer in die Schule gegangen.

Böhmer berichtet ebenfalls die ungleichen Eindrücke, die Ignatius von den weltlichen und den religiösen Zukunftsplänen empfing, und fährt fort: „Schon jetzt ahnte er dunkel die geheime Ursache jenes Unterschiedes: Gott und der Satan warben in geheimnisvoller Weise um seine Seele, und aus dieser vorerst noch unbestimmten Ahnung ergab sich ihm alsbald eine wichtige Regel der Lebensführung: nur solchen Plänen, Gedanken und Gefühlen sich hinzugeben, die sein Gemüt in derartig nachhaltig freudige Spannung versetzten" (S. 4).

Ist diese Deutung schon viel zu allgemein und nur halb richtig, so wird der Ohrsche Hedonismus ganz unverkennbar grundgelegt in der Art, wie das Ergebnis aus der Gewissensnot in Manresa gezogen wird:

„Wie damals (in Loyola) zog er jetzt den Schluß: ‚Die Gedanken, die das Gemüt ängstigen und verstimmen, stammen vom Teufel'. . . . Der Kampf war aus, der neue Mensch unter Schmerzen endlich geboren." So Böhmer (S. 7).

Die gemeinsame Wurzel des Mißverständnisses finden wir wieder bei Gothein und Ranke:

„Sein ganzes Sittlichkeitssystem", sagt jener[2], „hat er aufgebaut auf der subjektiven Unterscheidung der Empfindungen, die dem Menschen Ruhe, und derer, die ihm Erregung bereiten." Nach Ranke aber fand Ignatius den Unterschied zwischen den Eingebungen des guten und des bösen Geistes „darin, daß sich die Seele von jenen erfreut und getröstet, von diesen ermüdet und geängstigt fühle"[3].

Die Abhängigkeit von Böhmer zeigt sich wieder in dem Gegensatz zwischen der Gefühlsfrömmigkeit und dem Streben nach Charakterbildung. Nur drückt Böhmer sich dabei vorsichtiger aus:

„Die Wahl des neuen Lebensweges ist der eigentliche Zweck, das eigentliche Ziel der Exerzitien. Alles andere ist Vorbereitung, Mittel, Exerzitium. Denn nicht auf Erzeugung und den Genuß frommer Gefühle kommt es Ignaz an, er will eine Tat: die Wahl eines neuen Lebenszieles auf Grund vollkommener Herrschaft über das eigene Selbst. Diese praktische Abzweckung... ist Ignazs eigenstes Werk." ... „Die Erbauung ist hier nicht Selbstzweck, sondern nur Mittel zum Zweck" (S. 22).

---

[1] Die römischen Päpste I[10] 119, doch ist Ranke gewissenhafter und gibt den Zusammenhang als seine Vermutung.

[2] Gothein, Ignatius von Loyola 212. [3] A. a. O. 121.

Diese Worte scheinen Ohr zur Annahme verleitet zu haben, vor Ignatius sei der Genuß frommer Gefühle die Hauptsache gewesen im katholischen Frömmigkeitsideal.

Ob Böhmer das sagen wollte, lassen wir dahingestellt. Beiden ist auch diesmal Gothein verhängnisvoll geworden, der in seiner geistreichelnden Manier sagt: „Ignatius hat die Mystik aufgenommen, aber dadurch überwunden, daß er ihr wiederum die Richtung zur Tat gab" (S. 236).

Es wären noch verschiedene unrichtige Angaben über Ignatius, seine Genossen und sein Werk, welche gleichmäßig bei Ohr und Böhmer vorkommen, richtig zu stellen. So wird der sel. Peter Faber von Ohr als „langsamer und schwerfälliger Bauernsohn" (S. 17) charakterisiert, während er bei Böhmer als „eine schwerlebige, zähe, aber treue Natur" (S. 15) erscheint. Gothein teilt ihm „mittelmäßige Geistesgaben" zu (S. 265); mit welchem Recht, ist schwer zu sagen. Über den Inhalt der von Ignatius verfaßten Ordenskonstitutionen heißt es u. a.: „Ausgeschlossen von der Aufnahme in den Orden sind alle Menschen, die jemals einer ketzerischen oder schismatischen Gemeinschaft angehört haben" (S. 22). Wörtlich ebenso bei Böhmer (S. 38). Ohr fügt noch bei: „Daß Menschen, die nicht katholisch zur Welt gekommen sind, auch nicht dem Orden angehören sollen, beweist den Weitblick des Verfassers der Konstitutionen." Ignatius aber sagt an der Stelle, auf die es ankommt [1], mit klaren Worten: nur wenn die mangelnde Rechtgläubigkeit persönliche Verfehlung sei, bilde sie ein Hindernis der Aufnahme, nicht aber, wenn sie durch Land oder Abstammung gegeben sei.

Unrichtig ist das Aufsteigen der Koadjutoren nach einem dritten Probejahr und Bestehen eines wissenschaftlichen Examens „zum Profeß" (Ohr S. 23. Böhmer S. 39); unrichtig auch die Notiz, daß der Ordensgeneral (während seiner Lebenszeit) allein das Recht habe, eine allgemeine Ordensversammlung zu berufen (Ohr S. 23. Böhmer S. 41).

Kurz darauf heißt es bei Ohr: „Der schriftliche Verkehr und die Kontrolle werden (von Ignatius) zu einem Spionagesystem der Ordensmitglieder untereinander ausgebaut, vor dem den natürlichen Menschen ein Grauen befällt" (S. 24). Damit stimmt überein, was Böhmer über „das sittlich verwerfliche Mittel der Denunziation" (S. 41) sagt. Schon oft und auch in dieser Zeitschrift (z. B. LXVIII [1905] 332) ist nachgewiesen, daß dieses Grauen gegenstandslos ist.

„Das einschneidendste Privileg des Ordens" ist nach Ohr seine Exemtion (S. 41 steht sogar „Exzemption") von der bischöflichen Jurisdiktion (S. 25). Es scheint ihm ganz unbekannt zu sein, daß alle größeren Orden der Kirche, zumal die Mendikanten, ganz das gleiche, ja zum Teil ein noch umfassenderes Vor-

[1] Constit. p. 1 c. 3, Decl. B.

recht schon lange vor den Jesuiten besaßen und heute noch besitzen. Böhmer deutet dies wenigstens an (S. 43). Richtig ist dagegen und auch von den Jesuiten stets behauptet worden, „daß sie weder Mönche noch Weltgeistliche seien“ (Ohr S. 25 A., Böhmer S. 42), sie sind eben Clerici regulares, ein Klerikerorden, wie es deren mehrere gibt. Sie werden auch in den päpstlichen Bestätigungsbullen so genannt.

Es ist gewiß nicht zu tadeln, wenn ein Geschichtschreiber bei wichtigen und folgenreichen Vorgängen der Weltgeschichte, und zu diesen gehört die Stiftung der Gesellschaft Jesu, neben der äußerlich wahrnehmbaren Abfolge der Ereignisse auch die leitenden Gedanken und Beweggründe der handelnden Hauptpersonen zu erkennen und nachzuweisen sich bemüht. Aber bei der ungeheuern Kluft, welche einen liberal-protestantischen Gelehrten des 20. Jahrhunderts von allem katholischen Denken und Fühlen trennt, ist ein soches Unterfangen stets äußerst gewagt. Es wird aber zur vollen Unmöglichkeit, wenn der Forscher die Originalquellen nicht versteht oder nicht mit der genügenden Sorgfalt zu Rate zieht, katholische Vorarbeiten als befangene, wenn auch noch so „geschickte“ Schönfärbereien ablehnt und sich begnügt, trübe Kompilationen zweiter und dritter Hand, sog. „wissenschaftliche Werke“ von Gegnern, für den Massenverschleiß zuzustutzen. Der hl. Ignatius von Loyola gehört zu den großen Gestalten der Weltgeschichte, und unter diesen großen Gestalten ist er eine der fleckenlosesten. Die Versuche, ihn als einen wenig begabten Schwärmer, als eine Art Don Quichotte im geistlichen Gewande darzustellen, die in der Aufklärungszeit Anklang fanden, sind heute als ungeschichtlich aufgegeben. Die in letzter Zeit riesig geförderte Veröffentlichung seiner Briefe und anderer Dokumente hat auch gezeigt, daß seine ersten Lebensbeschreiber, Ribadeneyra, Orlandini, Bartoli u. a., das Lebensbild des Heiligen gewissenhaft und wahrheitsgetreu aufgezeichnet haben. Neben diesen wird das Buch von Genelli immer noch als die beste Darstellung in neuerer Zeit genügen müssen. Sobald die erwähnte Quellensammlung abgeschlossen sein wird, dürfen wir wohl auch eine diesen neuen Hilfsmitteln ebenbürtige neue Biographie des Mannes erwarten. Aber die großen Linien seines Charakterbildes stehen seit langer Zeit fest. Ignatius war im Denken, Wollen und Fühlen ein katholischer Christ. Einen andern christlichen Glauben als den der heiligen katholischen römischen Kirche kannte er nicht. Mit diesem Glauben machte er in Theorie und Praxis, in Dogma und Moral unerbittlichen Ernst gegen sich und andere. Gott der All-

mächtige, der menschgewordene Erlöser und das von ihm gestiftete Reich der sichtbaren Kirche waren seine Leitsterne und Gesetzgeber. Sein Lebensideal war die Nachfolge Jesu Christi im Geiste des Evangeliums und nach dem Vorbilde der Apostel. Man mag noch so oft wiederholen, der letzte Zweck seines Lebens und seiner Ordensgründung sei die Machtstellung des Papsttums gewesen, so bleibt dies doch falsch. Gewiß war ihm die hierarchische Kirche mit dem Nachfolger Petri an der Spitze ein wesentliches Mittel zur Verwirklichung des göttlichen Willens, aber als Zweck des Daseins stellt er für seinen Orden wie für jeden Menschen mit aller Bestimmtheit nur den einen auf: Gott dienen durch Anerkennung, Anbetung und Gehorsam. Alles andere auf Erden, auch die Kirche und ihre Sakramente und Einrichtungen, auch das Papsttum sind nur Mittel zum Zweck, und ihre Förderung bemißt sich nach ihrem Verhältnis zu diesem Zweck. So sagt er es in dem Buch der Exerzitien, und was er sagt, das meint er auch. Daß er diesen einen Zweck mit genialer Klarheit, unverwüstlicher Ruhe und eiserner Festigkeit sein ganzes Leben lang verfolgte und alle, auf die er Einfluß gewann, zu dessen Verfolgung als Bannerträger aufmunterte, ohne je zu unlautern Mitteln zu greifen, darin besteht seine Größe und seine Heiligkeit.

Matthias Reichmann S. J.

Die Freidenkerbewegung[1].

(Fortsetzung.)

II. Die Freidenker in Deutschland.

Deutschland hatte eine Art Freidenkerorganisation, noch ehe der Brüsseler Weltverband aufkam, in dem am 17. Juni 1859 zu Gotha gegründeten „Bund freireligiöser Gemeinden Deutschlands". Dessen Grundsatz war: freie Selbstbestimmung in allen religiösen Angelegenheiten, nach einem späteren Zusatz: gemäß der eigenen fortschreitenden Erkenntnis; als Zweck wurde die Förderung des (nach späterem Einschiebsel: dogmenfreien) religiösen Lebens der Beteiligten angegeben.

Auf protestantischer Seite gingen die freien Gemeinden hervor aus der rationalistischen Bewegung der „Lichtfreunde" oder „protestantischen Freunde", die 1840 auftraten, als der Magdeburger Prediger Sintenis sich gegen das Gebet zu Christus aufgelehnt hatte und dadurch bei den Gläubigen wie den kirchlichen Behörden in Schwierigkeiten geraten war. Leberecht Uhlich führte die vulgärrationalistische, Gustav Adolf Wislicenus die an Hegel sich anschließende, bald Oberwasser gewinnende pantheistische Richtung. Die ersten Gemeinden bildeten sich 1846 in Königsberg unter dem abgesetzten Divisionspfarrer Julius Rupp, in Halle unter Wislicenus, 1847 in Nordhausen unter Wilhelm Eduard Baltzer, in Magdeburg unter Uhlich.

---

[1] Der Übersicht des Heftes 3 (siehe oben 276 ff) über den Stand des „Internationalen Freien Gedankens" haben wir nach dem neuen Broschürchen des Generalsekretärs E. Hins (La Libre Pensée Internationale en 1910, Bruxelles 1911) nur weniges beizufügen. Hins berichtet von manchen antireligiösen Neugründungen, wie der Liga Anticlerical Brasileira; aber es ist nicht immer klar, ob sie an Brüssel angegliedert seien. In Belgien entstanden 1910 neben einer Reihe Ortsgruppen zwei neue Verbände. Für Holland sind jetzt siebzehn Vereine genannt. Ein spanischer Nationalverband ist infolge des Nationalkongresses zu Barcelona vom 13. bis 15. Oktober im Entstehen. Auf dem portugiesischen Nationalkongreß zu Lissabon vom 13. bis 16. Oktober — das Datum war mit Rücksicht auf Ferrer gewählt — präsidierte Braga, Präsident der Republik; unter den Rednern war Machado, Minister des Auswärtigen. In Lemberg trat eine Studentensektion ins Dasein; auf Neu-Seeland hat sich ein Verband gebildet. Hins verlegt den Internationalen Kongreß 1912 nach München.

Mittlerweile war 1844 die verwandte Sekte der Deutschkatholiken durch die suspendierten Priester Johann Ronge und Johann Czerski begründet worden. Hier waren die ersten Gemeinden Schneidemühl unter Czerski und Breslau unter Ronge. Das „erste deutschkatholische Konzil" zu Leipzig 1845, das bereits von 15 Gemeinden beschickt war, bekannte sich noch zur Heiligen Schrift, wenn auch mit freier Auslegung. Aber schon konnte der positiver gerichtete Czerski bezüglich der Gottheit Christi vom „Konzil" nicht mehr erlangen als die Erklärung, daß dieserhalb jeder glauben könne, was ihm beliebe; die maßgebenden Persönlichkeiten Ronge, Robert Blum usw. drängten haltlos der religiösen Verneinung zu. Die hieraus auflodernden inneren Streitigkeiten schadeten der Bewegung trotz des augenblicklichen großen Erfolges, auch die gläubigen Protestanten zogen ihre anfängliche Zuneigung zurück, und nur die innerlich verbrüderten Freiprotestanten wahrten ihr die Treue.

Während bei dem katholischen wie protestantischen Flügel dieser „Freireligiösen" das bei der Trennung mitgenommene Christentum sowohl dem Lehrgehalte wie der äußeren Form nach sich immer mehr verflüchtigte, gaben sich in den Revolutionsjahren beide durch politischen Radikalismus schwere Blößen. Die Regierungen, die schon vor 1848 den Gemeinden mit Mißtrauen begegnet waren, begannen nun scharf gegen sie vorzugehen. Die freiprotestantischen Gemeinden waren schon auf etwa 10, die deutschkatholischen auf etwa 90 zurückgegangen, als 1859 von Vertretern beider sowie ähnlicher Vereinigungen der genannte Bund freireligiöser Gemeinden, später „Bund freier religiöser Gemeinden", zustande kam, der heute noch etwa 30000 Seelen umfaßt. Bei dieser Zahl sind aber offenbar auch die sog. passiven Mitglieder oder Gönner mitgerechnet, die den Austritt aus der Landeskirche nicht förmlich erklärt haben und sich nicht der vollen Mitgliedschaft erfreuen.

Gewisse äußere Formen des Kirchentums wurden von den Freigemeindlern, hier so, dort anders, beibehalten: man spricht von „Predigern", deren der Bund Ende 1908 13 zählte und die von „Lehrern" und nebenamtlich wirkenden „Sprechern" unterstützt werden. Es gibt selbstgewählte „Gemeindeälteste" und „Erbauungen" mit umgemodelten Kirchenliedern. Gerade neuerdings fand die Provinzialversammlung der ostdeutschen Gemeinden in Tilsit 1910 die Erbauungsstunden wieder zu nüchtern, wünschte mehr Gesang und Orgelklänge, mehr Ausgestaltung des liturgischen Teils. Auch konnte man, was den Lehrgehalt betrifft, trotz der allgemeinen Zurück-

weisung aller und jeglicher dogmatischen Bindung, verschiedene Strömungen unterscheiden: die konservativeren „Königsberger", die vollständig atheistischen „Nürnberger" und die in etwa vermittelnden „Süddeutschen". Aber die Entwicklung führte immer mehr nach links, dem radikalen Freien Gedanken zu [1].

Im Jahre 1880 brachten die deutschen Teilnehmer an dem Brüsseler Kongreß, der den Internationalen Freidenkerbund ins Leben rief, die Anregung nach Hause, auch einen deutschen Bund zu schaffen. Der Gedanke fand Verwirklichung am 10. April 1881 auf dem ersten deutschen Freidenkertag zu Frankfurt a. M.

Als Gründer werden in den Freidenkerorganen gerne zusammen angeführt Ludwig Büchner, August Specht und Albert Dulk. Der erste, auch unter den Vätern des Weltverbandes genannt, ist bekannt durch sein materialistisches Buch „Kraft und Stoff". Der Schriftsteller A. Specht, dessen Todestag (22. Juni 1909) noch nicht weit zurückliegt, blieb bis 1892 Schriftführer des Bundes, geriet dann aber in Gegensatz zu radikaleren Elementen, Verfechtern der sozialen Befreiung der Völker, so daß er sich vom Bunde trennte und mit seiner „Menschentum"-Gemeinde eigene Wege ging. Der Bund verzichtete damals auf sein Organ „Das Menschentum" als Bundesblatt und gründete den noch heute bestehenden „Freidenker" [2]. Der unstete, wiederholt mit der öffentlichen Gewalt in unliebsame Berührung geratene Revolutionär und Sozialist Dulk war wegen förmlicher Trigamie noch lange nach seinem Tode Gegenstand peinlicher Auseinandersetzungen zwischen Freidenkerblättern. Dulk hatte drei Frauen zugleich und erfand natürlich auch eine Theorie, nach der er damit völlig im Recht war, sintemal er nicht in Viel-Ehe, sondern in Samm-Ehe lebte [3]. Andere Namen aus der Gründungszeit sind O. v. Corvin, A. Dodel-Port, M. Nordau, Radenhausen.

---

[1] Einige Belege s. bereits diese Zeitschrift V 200.

[2] Wo wir nicht ausdrücklich anders bemerken, führen wir den Münchener „Freidenker" an.

[3] „Ihre (der Ehe) Zukunftsform wird daher neben der Ein-Ehe nicht mehr die Viel-Ehe sein, welche zwei oder mehrere Lebenskreise der Seele auseinanderhält, sondern die Samm-Ehe, welche sie einigt, welche die sympathischen, mit Reichtum einander erfüllenden und ergänzenden Seelen in eine Liebe, ihr Leben in ein Haus faßt, sie befähigt und leitet, eins zu werden im Geiste" (vgl. Freidenker 1909, 133 f). Ein aus dem Bunde hinausgeekelter Freidenker behandelt die Sache in einer Broschüre: Deutscher Freidenkerbund, Trigamie und Unfehlbarkeit. Eine aktenmäßige Erklärung, warum ich bleibe, was ich seit mehr als 50 Jahren bin, Freidenker, aber die Mitgliedschaft im Deutschen Freidenkerbund fortan ablehne. Von C[arl] O[tto] R[ade]. Hamburg 1906.

Der Bund sammelte zunächst nur Einzelmitglieder. Nach und nach meldeten sich aber auch ganze Vereine an, so daß er bis jetzt ein Gemisch von persönlichen Mitgliedern und angeschlossenen Vereinen darstellt. Auch freireligiöse Gemeinden kamen; das letzte Vereinsverzeichnis des „Freidenkers“ enthält deren 13. Ein Antrag, den gesamten Bund der freireligiösen Gemeinden als solchen dem Internationalen Freidenkerbund anzugliedern, wurde auf der 22. Bundesversammlung zu Görlitz 1907 nach lebhafter Debatte freilich abgelehnt, u. a. deshalb, weil der Freidenkerbund politische Ziele verfolge, welche die Freireligiösen in Schwierigkeiten gegenüber den Behörden verwickeln könnten. Aber die Beziehungen zwischen dem Deutschen Freidenkerbund und den Freireligiösen sind trotzdem die denkbar innigsten. Da derselbe Prediger Gustav Tschirn-Breslau Präsident des Deutschen Freidenkerbundes und Vorsitzender des Bundes der Freigemeinden ist, verbindet beide gegenwärtig eine Art Personalunion. Dieselben Redner sieht man in beiderlei Versammlungen auftreten, die Blätter der beiden berichten über die beiderseitigen Veranstaltungen und empfehlen wechselseitig ihre Literatur. Der „Freireligiöse Kalender“ von Gotha trägt jetzt den Haupttitel: „Freidenker-Almanach“. Der freireligiöse Bund beschickt auch die Freidenkerkongresse. Der Annuaire 1908 (S. 61) gab als Gesamtzahl von Freidenkern und Freireligiösen in Deutschland 70000 an.

Die Zusammensetzung des Deutschen Freidenkerbundes aus Vereinen und Einzelmitgliedern kommt in einem eigenartigen Stimmrechte zum Ausdruck. Jedes persönliche Mitglied hat auf der Bundesversammlung eine Stimme, und ebensoviel, nicht mehr, ein Verein mit 50 oder weniger Mitgliedern. Erst ein Verein bis zu 100 Mitgliedern hat 2 Stimmen, bis zu 500 3, bis zu 1000 4, und erst jedes weitere angefangene Tausend berechtigt zu 1 Stimme mehr. Die Einzelmitglieder sind also unverhältnismäßig bevorzugt und können eine Majorität von Köpfen niederstimmen. Vor dem letzten Bundestag in Düsseldorf wurden Drohungen laut, die Fortschrittlichen wollten Einzelmitglieder anwerben, für sie beim Bunde bezahlend, um so verstärkt ihre Forderungen auf dem Kongreß durchzusetzen. Warum hat dieses Stimmrecht bislang keine Änderung erfahren? Weil der Bund sich auch in Geldsachen vorzüglich auf die persönlichen Mitglieder stützen muß. Nach dem „Freidenker“ 1908 (S. 84) bezahlten 728 persönliche Mitglieder 3595 M., 41 Verbände und Vereine nur 376 M. Aber diesen Grund wollten viele Vereine nicht gelten lassen und klagten über Geldherrschaft im Bunde. Der rheinisch-westfälische

Verband forderte Änderung des Stimmrechts; manche Vereine, wie die 11 000 Seelen starke, zu neun Zehnteln sozialistische Berliner freireligiöse Gemeinde, traten aus, weil sie daran verzweifelten, im Bunde gebührend zur Geltung zu kommen.

Noch unangenehmer für den Verband wurden diese Unstimmigkeiten dadurch, daß sich mehr und mehr auch die Klassengegensätze in ihm zuspitzten. Es ist nicht bloß in Deutschland so, daß die arbeitende Klasse gerade in den Vereinen durchweg die Mehrheit ausmacht. Nun wäre es schwierig, Besitzende und Besitzlose, Gebildete und Ungebildete zusammenzuhalten, auch wenn nicht sozialistische Ideen, die in der Luft liegen, die Schwierigkeit noch verschärften. Immer mehr hörte man Klagen über die „Unternehmer" im Bunde, über die „sogenannten" Freidenker, die aus Rücksicht auf Stellung und Einkommen nicht voll und ganz als Freidenker aufträten, z. B. nicht förmlich den Kirchenaustritt vollziehen möchten, über „bürgerliche Ideologen", die dem Freidenkertum eine Art von Religion retten wollten, über „mystizistische" Anschauungen, über freireligiöse oder monistische „Opiumpillen", über „bourgeoise Klasseninstinkte", über Furcht vor dem „Ludergeruch der Revolution".

Gewiß stand und steht das Freidenkertum dem Sozialismus und der Sozialdemokratie nichts weniger als feindselig gegenüber. Der „Freidenker" (1910, 35) schrieb zu August Bebels 70. Geburtstag:

„Selbst wer seiner Politik nicht völlig beistimmt, wird sich freudig zu Bebels Ziel bekennen: zur Entwicklung eines sozialen Körpers, der die Güter wahrer Kultur allen Volksgenossen ohne Unterschied des Standes, ohne Klassenrangordnung zukommen läßt, während sie heutzutage im großen ganzen zu den Privilegien des Geldsacks gehören. Im Streben nach einem höheren Menschentum sind wir alle mit Bebel verbunden und danken ihm dafür, daß er die Freiheit des geistigen Lebens, Volksbildung, Gedanken- und Gewissensfreiheit, Freiheit der Forschung, Freiheit der Presse und der Rede, Freiheit des politischen und religiösen Bekenntnisses und seiner Betätigung, Freiheit insbesondere vom Joche der Not, der wirtschaftlichen wie politischen Versklavung immerdar heldenhaft verfochten hat. Ein Freidenker ist Bebel stets gewesen."

Als der „Vorwärts" am 27. September 1910 einen unartigen Artikel wider die Freidenker brachte und behauptete, man müsse, wenn einmal ein freidenkerischer Strohkopf sich ins Lager des Proletariats verirre, solchen Leuten scharf auf die Finger sehen, veröffentlichte der Bundespräsident G. Tschirn ebendort am 1. Oktober einen Protest, worin es heißt:

„Von dem sozialdemokratischen Parteiveteran Klees angefangen, der soeben den Magdeburger Parteitag rednerisch einleitete und der ebenso ein Veteran der freidenkerischen resp. freireligiösen Bewegung ist, wüßte ich gar nicht alle sozialdemokratischen Führer und Vertrauenspersonen aufzuzählen, die zugleich in der Freidenkerbewegung stehen und denen Reichstags-, Landtags-, Stadtverordneten-mandate, Redaktions- und Vorstandsposten in der Partei übertragen sind. Es wundert mich, daß der ‚Vorwärts‘ davon nichts weiß und diese freidenkerischen Parteigenossen so beleidigt, indem er sie wegen ihres freidenkerischen Interesses besonderer Überwachung empfiehlt. In Österreich steht an der Spitze des organisierten Freidenkertums der Wiener alte Arbeiterführer und sozialdemokratische Reichsratsabgeordnete Wutschel. In seiner Budgetrede 1908 bekannte Adler widerwillig, daß die österreichische Arbeiterschaft die größte und begeistertste Zustimmung spende, wenn von der Geistesunterdrückung durch die Kirchenherrschaft gesprochen werde. Beim internationalen Freidenkerkongreß in Paris 1905 saß nicht ein Clémenceau, sondern ein Allemane mit in der Leitung des Kongresses, wie die Seele der internationalen Freidenkerorganisation der sozialistische Abgeordnete Furnémont-Brüssel ist. Beim internationalen Freidenkerkongreß in Prag 1907 trat der inzwischen hingemordete Ferrer als Vertreter Spaniens auf, der Begründer der freien Schulen in dem ebenso geistig wie wirtschaftlich niedergehaltenen Volke.“

Der als freidenkerischer Propagandist bekannte E. Vogtherr bekleidet Vertrauensposten bei der Sozialdemokratie, hat schon 1893—1898 im Reichstag als Sozialist den 3. Berliner Wahlkreis vertreten und ist gerade jetzt wieder für Stettin als sozialistischer Kandidat aufgestellt. Die bei Freidenkern vielgenannte Lehrerin Frl. Ida Altmann arbeitet auch in der sozialistischen Presse. Wegen Sozialismus und Atheismus wurde ihr, wie dem Redakteur des Münchener „Freidenker“, Bruno Wille, ehedem von der Behörde die Lehrbefähigung abgesprochen. Im Annuaire stößt man jeden Augenblick auf sozialistische Freidenker, wie den unglücklichen holländischen Priester J. van den Brink, auf sozialistische Abgeordnete, wie den Vizepräsidenten der französischen Association Nationale, Gustave Hubbard, den Generalsekretär des Weltverbandes Eugène Hins, den Präsidenten des Generalrates Hector Denis, den spanischen Professor Odón de Buen. Hins sagte denn auch auf dem Brüsseler Kongreß 1910: „Der Sozialismus kann sich nicht vom Freien Gedanken trennen; man muß mit diesem schlechten Witz, Religion sei Privatsache, aufräumen.“ Sehr klar sprach gleichfalls Chapelier, der Vertreter der Lütticher Freidenker: „Gestern sagte ein Redner (der anarchistische Domela Nieuwenhuis): Der Freie Gedanke wird international sein oder er wird nicht sein. Ich aber füge hinzu: Er wird antikapitalistisch sein oder er wird nicht sein; denn unter dem kapitalistischen Regime, das wegen

der Subsistenz Menschen von Menschen abhängig macht, wird sich in der Tat die Mehrheit der Menschen der Gedankenfreiheit nicht erfreuen können." [1]

Den Freundschaftserklärungen von seiten der Freidenker entsprechen solche von seiten der Sozialdemokraten. Die tschechischen Sozialisten erließen am 1. August 1907 eine Proklamation:

„Das Exekutivkomitee der tschechischen sozialdemokratischen Arbeiterpartei zu Prag wie auch die Gruppe der Abgeordneten der Partei im Reichsrat und den Landtagen begrüßt mit Freuden den Beschluß, dieses Jahr den Allgemeinen Kongreß des Freien Gedankens in Prag abzuhalten....

„Indem unsere Partei, die durch ihr Programm, ihre Taktik, ihre Organisationen und ihre Presse, durch ihren ganzen Geist und ihre Überlieferungen seit vielen Lustren an diesem zivilisatorischen Kampfe teilnimmt, sich diesem internationalen Kongreß von Männern, die für die Freiheit der Wissenschaft arbeiten, anschließt, ist sie überzeugt, daß die durch diesen Kongreß vertretene Bewegung eine der großen treibenden Kräfte der Menschheitsentwicklung heute ist und auch in der Zukunft bleiben wird. Indem der Freie Gedanke die Freiheit des menschlichen Geistes zu sichern sich angelegen sein läßt, erleichtert er die Bemühungen des ganzen organisierten modernen Proletariats, die gegenwärtige kapitalistische Anarchie in eine kollektivistische Wirtschaftsordnung umzuformen. In der Hoffnung, daß der internationale Kongreß des Freien Gedankens zu Prag so die moderne Menschheit einen Schritt vorwärts zum Sozialismus tun lasse, wünschen wir ihm vollkommenes Gelingen." [2]

Dennoch strebte in Deutschland mehr als anderswo das offizielle Freidenkertum sich gegen die Sozialdemokratie abzugrenzen. Obwohl man vielfach dieselben Ziele wie sie verfolgte, selbst mehr oder weniger politischer Natur, und insofern nicht schlechthin unpolitisch sein konnte, wollte man doch weder als politische Partei auftreten, noch sich einer politischen Partei mit Haut und Haar verschreiben. Tschirn sucht das offizielle Verhältnis des Freidenkertums zur Sozialdemokratie durch die Formel zu treffen: „Die Sozialdemokratie ist parteioffiziell neutral gegenüber der Konfession ihrer Angehörigen, das Freidenkertum ist neutral gegenüber der speziellen Klassen- und Parteizugehörigkeit ihrer Mitglieder." Das Freidenkertum wolle einen allgemein menschlichen, aber nicht einen parteipolitisch festgelegten Sozialismus und erwarte daher von der Sozialdemokratie, wo nicht Sympathie, zum mindesten Neutralität auf dem Boden allgemeiner freiheitlicher Kulturziele und Menschheitsideale [3].

---

[1] Vgl. auch Bonifatius-Korrespondenz IV, Prag 1910, 372 f.
[2] Annuaire 1908, 107. [3] Freidenker 1910, 168.

Diese platonische Haltung genügte nun den radikaleren Gliedern des Freidenkerbundes nicht. Schon auf der Generalversammlung zu Stettin 1906 wurde ihre Opposition recht unbequem. In Frankfurt 1908 war sie nur mit Mühe niederzuhalten. Und noch im selben Jahre kam es zum Bruch. Am 6. September 1908 wurde zu Eisenach der „Zentralverband deutscher Freidenker" gegründet, der sich als proletarisch-sozialdemokratischer Flügel des deutschen Freidenkertums gänzlich auf den Boden der materialistischen Geschichtsauffassung und des marxistischen Sozialismus begab. Die Resolutionen der zweiten Generalversammlung in Halle 1909 belehren über die Stellungnahme des Zentralverbandes zur Sozialdemokratie:

„Der Zentralverband deutscher Freidenkervereine betrachtet es als seine ausschließliche Aufgabe, innerhalb des Proletariats zu wirken. Seine antikirchliche Propaganda ist deshalb grundverschieden von der bürgerlichen Kampfesweise, denn die Erkenntnis von dem Wesen der Religion und der Kirche führt zu der Überzeugung, daß dieser Kampf nicht nur ein Kampf auf wissenschaftlichem, sondern auch auf politischem Gebiete ist.

„Deshalb muß auch der Zentralverband ebenso wie jede Organisation des klassenbewußten Proletariats, welche ihrer Aufgabe gerecht werden will, auf dem Boden der modernen Arbeiterbewegung stehen, d. h. sie muß erfüllt sein von dem Geiste der Sozialdemokratie. Hier fallen die Aufgaben des proletarischen Freidenkertums zusammen mit der Propaganda des wissenschaftlichen Sozialismus.

„Da das bürgerliche Freidenkertum meist mit der Trennungsfrage sein Programm der Kirche gegenüber erschöpft hat, müssen die proletarischen Freidenker selbständig und unabhängig von den bürgerlichen Freidenkern ihren Kampf führen, begrüßen jedoch unbeschadet dessen die bürgerliche Freidenkerbewegung und ihre Bestrebungen als eine Etappe in dem Kampfe gegen die Kirche." [1]

Daß es nach dem Düsseldorfer Bundestag 1910 nicht anders geworden ist, zeigen Resolutionen wie die folgende:

„Die am 15. Juni im Gewerkschaftshaus tagende Versammlung der Ortsgruppe Hamburg des Zentralverbandes deutscher Freidenker erklärt: Die auf dem Freidenkerbundeskongreß vertretene Anschauung, daß es Aufgabe des Freidenkertums sei, über die Klassengegensätze hinweg eine Versöhnung der Menschen anzubahnen, die dort zur Schau getragene Angst, eine bestimmte Haltung zu den politischen Tagesfragen einzunehmen, insbesondere die Weigerung, eine Resolution zum preußischen Wahlrechtskampfe auch nur zu beraten, ferner die Konservierung des plutokratischen Wahlsystems im Bunde selbst sind Beweise dafür, daß der Deutsche Freidenkerbund eine Organisation ist, in welcher überzeugte Sozial-

---

[1] Vgl. Dissident (Beiblatt zum „Freien Wort", Frankfurt) III 47.

demokraten ihre Anschauungen nicht geltend machen können, also auch nicht Mitglieder sein sollten. Die Versammlung erwartet von den Parteigenossen, die heute noch Mitglieder des Bundes sind, daß sie die Konsequenzen aus den Vorkommnissen des Düsseldorfer Kongresses ziehen und sich nunmehr der proletarischen Freidenkerorganisation, dem Zentralverbande deutscher Freidenker, anschließen werden.“ [1]

In ihrem amtlichen Organ, dem Nürnberger „Atheist“ (1910, 122 f), kennzeichnen die „Eisenacher“ einmal ihren Gegensatz zu dem „bourgeoisen“ Freidenkerbund wie folgt:

„Nun aber haben Sozialdemokraten keine Veranlassung, religiöse Gefühle oder dergleichen in den Menschenköpfen zu konservieren, sie lehnen alles idealistische Denken überhaupt pure ab, und wenn nicht die herrschenden Klassen diese Wahngebilde als Machtmittel den Volksmassen gegenüber ausnützen würden, um der wirtschaftlichen und der aus dieser resultierenden geistigen Befreiung der Massen entgegenzutreten, würde kein Sozialdemokrat es für der Mühe wert halten, sich darum zu kümmern, so wenig er sich um Theosophie, Spiritismus, Gesundbeterei und dergleichen faulen Zauber kümmert. . . .

„So muß die antireligiöse Propaganda, der Kampf gegen die Kirche, für das Proletariat eine ganz andere Bedeutung haben und mit ganz andern Waffen geführt werden, als seitens bürgerlicher Organisationen dieses möglich ist. Das bürgerliche Freidenkertum will an die Stelle der Predigt des Pfaffen die Vorlesung des Professors setzen, die kirchlichen Zeremonien in weltliche ‚Erbauungsstunden‘ umwandeln, in denen man sich an den platten Redereien des vulgären Monismus, dieser Modeerscheinung der bürgerlichen Aufklärung, berauscht, auf den man auch schon eine ‚Religion der Zukunft‘ mit üblicher Moral gepfropft hat. . . . Ganz die alte ‚Liebessabbelei‘, wie Marx den Unfug freireligiöser Erbauungsstunden nannte. . . .

„Wohl mühen sie sich ab, das gesuchte Monon der Natur zu entdecken, aber was weit wertvoller und segensreicher für die Menschheit wäre, den Dualismus in der Gesellschaft, den Klassendualismus zu überwinden, das geht ihnen gegen das Gefühl. Höchst wahrscheinlich sind auch hier die schon erwähnten ‚geschäftlichen Gründe‘ schuld! . . .

„Der Zentralverband verzichtet auf alle diese Sportfreidenker [Nationalliberale, selbst Konservative, die Herren Landgerichtsrat, Oberleutnant, Sanitätsrat, Doktor, Kommerzienrat usw.], verlangt von allen seinen Mitgliedern, daß sie sich öffentlich und rückhaltlos zu dem revolutionären Prinzipe der modernen Arbeiterbewegung bekennen und nicht sich als Ordnungsstützen gebrauchen lassen.“

Da nun aber die „Eisenacher“ doch auch weit davon entfernt sind, von der amtlichen Sozialdemokratie stets als willkommene Kampfgenossen an-

---

[1] Atheist 1910, 224.

erkannt zu werden, sitzen sie ein wenig zwischen zwei Stühlen. Viele Sozialdemokraten halten die Bestrebungen des Zentralverbandes für überflüssig; sie selber besorgten den Kampf gegen die Religion ebensogut, und so bedeute der Zentralverband nur eine bedauerliche Zersplitterung der Kräfte. Umgekehrt befürchten andere, die den Haß gegen die Religion weniger in den Vordergrund stellen, von den fanatischen Brüdern Schädigung ihrer politischen Stellung. So beschloß der Erlanger sozialistische Parteitag für Bayern:

„Der Punkt 6 des allgemeinen Programms, der die völlige Neutralität unserer Partei gegenüber allen religiösen und konfessionellen Fragen ausspricht, garantiert die völlige Freiheit der religiösen Überzeugung. Demnach lehnt die Partei jede Einmischung in religiöse und konfessionelle Angelegenheiten, die sie als die reine private Herzenssache jedes einzelnen erachtet, entschieden ab. Aus diesem Grunde sind auch die Bestrebungen gewisser freidenkerischer Vereinigungen, die Partei und deren Organisation zum Tummelplatz ihrer Agitation zu machen, ganz entschieden zurückzuweisen.“ [1]

Das ist übrigens nicht bloß in Deutschland so. Le phénomène est général; on le constate dans tous les pays, bemerkt der Annuaire 1909 zu einem Luxemburger Bericht über das Mißtrauen aller politischen Parteien, auch der sozialistischen. Ein italienischer Regionalkongreß des Latium (1908) beschloß, um sozialistischen Beschwerden die Spitze abzubrechen, eigens, sich rein auf antireligiöse Tätigkeit zu beschränken [2].

Dem auch in Brüssel sich anmeldenden Zentralverband traten bei der Gründung 8 Vereine und 312 Mitglieder bei. Bis zum 30. Juni 1909 stieg die Zahl der Vereine auf 44, der Mitglieder auf 2227. Allein die Zahlstelle München, der „Freidenkerverein Darwin“, hatte Ende 1910 694 Mitglieder. Wie im Freidenkerbunde werden auch persönliche Mitglieder aufgenommen. Diese zahlen jährlich 4 M., die übrigen wöchentlich 10 Pf., wenn sie männlichen, 5 Pf., wenn sie weiblichen Geschlechtes, aber nicht Ehefrauen von Mitgliedern sind. Die Kopfsteuer der Vereine an den Verband beträgt jährlich 50 Pf. Die dritte Generalversammlung war auf den 16. und 17. April 1911 nach Gelsenkirchen berufen; die Beratung neuer Statuten stand auf der Tagesordnung. Die Zahl der Mitglieder beläuft sich heute auf über 3000, Zahlstellen, d. h. Ortsgruppen, finden sich nach den neuesten Angaben des „Atheist“ an folgenden Orten:

---

[1] Atheist 1910, 317 f. [2] Annuaire 1909, 198 f.

Altona
Arnstadt
Augsburg
Bamberg
Bergedorf
Bergkamen
Bochum
Brambauer
Braunschweig
Bremerhaven
Caternberg (Essen)
Celle
Cuxhaven
Deuben
Dresden
Eichlinghofen
Eisenach
Eisenberg, S.-A.
Erfurt
Essen
Gelsenkirchen
Gladbeck
Halle
Hamborn
Hamburg
Harburg
Herten
Herzogenrath (bei Aachen)
Itzehoe
Kamen
Kellinghusen
Kirchlinde
Lägerdorf
Langendreer
Leonberg
Lübeck
Lüchow
Lütgendortmund
Mannheim
Meißen a. E.
Mengede
Miesbach (Oberbayern)
Mügeln
München
Nordenham
Nürnberg
Oberhausen
Peine
Pirmasens
Reichenberg (bei Dresden)
Reichenhall i. Bayern
Regensburg
Remscheid
Rendsburg
Rotthausen
Ruhla
Sagan i. Schl.
Schmiedeberg
Schwenningen
Singen
Stoppenberg
Uetersen in Holst.
Velbert
Wattenscheid
Weimar

Die Gauverfassung, die im Freidenkerbund erst im Werden begriffen ist, findet sich im Zentralverband bereits durchgeführt. Vorort des 1. Gaues ist Lütgendortmund, des 2. Hamburg, des 3. Halle, des 4. Mügeln, des 5. München, des 6. Mannheim. Vorsitzender ist Paul David in Dresden, Kassierer der als Wanderredner sehr tätige Genosse Bernhard Menke in Dresden. Der Verband führt eine eigene Referentenliste, die gegenwärtig 15 Namen aufweist, und bittet die Zahlstellen, nur Angehörige des Verbandes als Referenten in Anspruch zu nehmen.

Doch kehren wir zu dem nicht parteipolitischen Deutschen Freidenkerbund (e. V.) in Stuttgart zurück. Er zählte zur Zeit des Düsseldorfer Bundestages 1910 900 Einzelmitglieder, persönliche „Gesinnungsfreunde", wie es hier statt der „Genossen" des Zentralverbandes heißt, und 68 Vereine, von denen allerdings nur 23 sich auf dem Bundestag vertreten ließen und trotz wiederholter Mahnung nur 24 ihren Geschäftsbericht einschickten. Wie es Freidenkervereine gibt, die ohne Anschluß an umfassendere Verbände bleiben, so melden umgekehrt sich auch Verbände beim Bunde an; man findet in verschiedenen Verzeichnissen den „Bayrischen Verband" und den „Rheinisch-Westfälischen Verband". Jedoch fehlen sie in andern Verzeichnissen wieder[1], scheinen überhaupt unsichere Kantonisten zu

[1] Nach einer Bekanntmachung des Verbandes der Rheinisch-Westfälischen Freidenker wurde auf dem Ruhrorter Verbandstag vom 12. Juli 1910 die Abmeldung des Verbandes beim Bunde beschlossen und nur den einzelnen Vereinen die Angliederung an den Bund empfohlen. Die Abmeldung wurde aber bis jetzt nicht ausgeführt.

sein. Der Rheinisch-Westfälische Verband hat durch seine vorwärtsdrängende Reformlust der Bundesleitung vor und nach der Abtrennung des Zentralverbandes manche schwere Stunde bereitet. Die Orte, wo Ortsgruppen bestehen, gewöhnlich „Freidenkerverein" oder „Freidenkervereinigung" genannt, sind nach den letzten Mitteilungen des „Freidenker" folgende:

Annaberg i. Schl. (Verein Globus)
Baden-Baden
Barop
Berlin (Humanistische Gemeinde)
Breslau (Verein Freier Gedanke)
Dortmund
Dresden
Duisburg
Düsseldorf-Rath (Freier Gedanke)
Eßlingen
Eving b. Dortmund
Frankfurt a. M.
Fürth i. B. (Freireligiöse Gemeinde)
Gießen
M.-Gladbach
Göppingen
Görlitz (Freireligiöse Gemeinde)
Hagen i. W.
Hannover
Heidelberg
Heilbronn
Herne i. W.
Hirschberg i. Schl. (Freireligiöse Gemeinde)
Hollhausen b. Benrath
Hombruch
Iserlohn i. W.
Karlsruhe
Kattowitz i. O.-S.
Kolmar
Köln a. Rh.
Krefeld
Landau (Pfalz)
Liegnitz (Freireligiöse Gemeinde)
Lüdenscheid (Verein f. Volksbildung)
Mainz
Merscheid
Metz (Lothringer Freidenkervereinigung)
Meuselwitz
Mülhausen i. Elsaß
Mülheim a. Rh.
München (Freireligiöse Gemeinde)
Münster a. N. (Freireligiöse Gemeinde)
Nürnberg (Freireligiöse Gemeinde)
Nürnberg (Freidenkerverein)
Oberkassel b. Düsseldorf
Offenbach a. M.
Plauen i. V.
Rostock i. M.
Ruhrort-Duisburg
Saarbrücken (Verein der Freidenker an der Saar)
Salzburg (Haeckelgemeinde)
Schönlinde
Schweinfurt
Stettin (Freireligiöse Gemeinde)
Straßburg i. E.
Strelitz-Alt (Freidenkerverein Kosmos)
Striegau i. Schl. (Freireligiöse Gemeinde)
Stuttgart (Freireligiöse Gemeinde)
Ulm a. d. D. (Freirelig. Gemeinde)
Viersen
Wermelskirchen
Wien
Wiesbaden (Freidenkerverein)
Wiesbaden (Freirelig. Gemeinde)
Würzburg
Zittau i. S. (Freirelig. Gemeinde)
Zittau i. S. (Freidenkerverein)

Präsident ist der bereits genannte Gustav Tschirn in Breslau, Geschäftsführer J. Peter Schmal in München, ein oft auftretender Referent; zum Ausschuß der Bundesleitung gehören u. a. der Agitator August Schulte in Köln, E. Vogtherr in Wiesbaden, Rudolf Penzig in Charlottenburg, der Herausgeber der „Ethischen Kultur". Nur für Vorstandsmitglieder ist im Deutschen Freidenkerbund der Kirchenaustritt obligatorisch [1].

Der jährliche Mindestbeitrag der persönlichen Mitglieder beträgt seit dem Frankfurter Bundestag 4 M.; die Vereine bis zu 50 Köpfen zahlen 5 M., die stärkeren 20 Pf. pro Kopf. Der Beitrag an die Ortsgruppe ist z. B. in Hannover 6 M., für jedes weitere Familienglied M. 1.50.

[1] Vgl. Tschirns Erklärung im Wiener „Freidenker" 1910, 22.

Wie bescheiden es aber mit den Finanzen des Bundes aussieht, ergibt sich u. a. daraus, daß er letztes Jahr, um die Spesen für die Weltkongreßdelegierten zu beschaffen, einen Aufruf zu freiwilligen Spenden erlassen mußte, und daß die Anschaffung einer Schreibmaschine für die Geschäftsstelle den Düsseldorfer Kongreß beschäftigte. Als Ort des nächsten Kongresses ist Würzburg in Aussicht genommen.

Auch der Deutsche Freidenkerbund gehört zu dem Weimarer Kartell, das sich im Juni 1909 zu Halle mit den Hauptzielen: Trennung von Kirche und Staat, von Kirche und Schule, endgültig konstituiert hat, allerdings die Hoffnungen der Beteiligten bislang nicht zu erfüllen scheint. Dessen Beschlüssen entsprechend bilden sich auch Ortskartelle der innerlich ähnlichen Vereinigungen, die gemeinsame „Sonntagsfeiern für freie Menschen“ [1] und andere Kundgebungen veranstalten. So sind „freigeistig kartelliert“ Frankfurt a. M. (Freidenkervereinigung, freireligiöse Gemeinde, Deutsche Gesellschaft für ethische Kultur, Bund für weltliche Schule und Moralunterricht), Wiesbaden („Freigeistige Vortragsvereinigung“: Freidenkerverein, Freireligiöse Gemeinde, Ethische Gesellschaft), Ulm (Freireligiöse Gemeinde, Ethische Gesellschaft, Monistenbund), München („Kartell der freiheitlichen Vereine“: Deutsche Gesellschaft für ethische Kultur, Monistenbund, Freireligiöse Gemeinde, Jungdeutscher Kulturbund). Der Freidenkerverein Ruhrort ist auch Mitglied der Gesellschaft zur Verbreitung von Volksbildung. Der Düsseldorfer Kongreß beauftragte den Vorstand, noch über das Weimarer Kartell hinaus mit allen geistig verwandten Organisationen ein gemeinsames Agitationskomitee zwecks Förderung der Trennung von Staat und Kirche, Kirche und Schule zu bilden. Ähnliches hatten schon die „Kulturtage“ angestrebt, die im März 1910 zu Berlin und München tagten. Die damals in München versammelten Führer „freiheitlicher Kulturvereinigungen“ — unter den Teilnehmern waren auch die Verleger Eugen Diederichs in Jena und Fritz Eckardt in Leipzig — beschlossen neben dem Weimarer Kartell ein neues für Süddeutschland, das

[1] Ernst Horneffer entwickelt den Gedanken seiner „Sonntagsfeiern“ in der „Tat“ (München 1909, 366 ff): „Dem der Kirche entfremdeten Menschen läuft das Leben eintönig und festlos dahin. Er hat niemals Ruhe und Sammelpunkte. . . . Die Religionen mit ihren gewaltigen Organisationen beruhen auf einem echten Bedürfnis der Menschen nach sittlicher Erbauung, Stärkung, Vertiefung. Wenn die bestehenden Religionen abgestorben sind: ist deshalb dieses Bedürfnis selber abgestorben? Wer aber soll dies Bedürfnis künftig nach dem Tode der Religionen erfüllen?“

deutschsprechende Österreich und die Schweiz. Ein ständiges Bureau in München solle eine Liste von Rednern führen, die den verschiedenen Vereinen für bestimmte Gegenstände zur Verfügung gestellt werden können, ebenso in jedem Frühjahr ein Reden- und Versammlungsprogramm für das ganze Jahr liefern. Gegen Ende 1910 versandte Dr Ernst Horneffer, der zwar theoretisch unklare, aber agitatorisch mit Erfolg tätige Dozent des Münchener Kartells, einen Aufruf, worin er die Gründung des „Süddeutschen freiheitlichen Kartells" als vollzogen ankündigte und zum Beitritt aufforderte. Auch Einzelmitglieder werden angenommen; sie bestimmen die Höhe des zu entrichtenden Beitrags selbst, und „angesichts des noch immer herrschenden konfessionellen Terrorismus" bleiben ihre Namen geheim. Das Münchener Kartell wurde mit der Durchführung der Aufgaben des neuen Kartells betraut.

„So werden wir, was wir bisher auf lokalem Boden zu leisten versuchten und was in der Bevölkerung mächtigen Widerhall fand, für das weitere Gebiet zu erreichen suchen: planmäßige Aufklärung durch Rede und Schrift über die Gefahren des Klerikalismus, über die notwendigen Reformen des geistigen Lebens, Ausdehnung des konfessionslosen ethischen Jugendunterrichtes als Ersatz für den konfessionellen Religionsunterricht, der die Kinder in unheilbaren Widerspruch mit dem Leben bringt, Veranstaltung ethischer Volksvorträge im Stile der Sonntagsfeiern des Münchener Kartells und was uns sonst diese bewegte Zeit an Aufgaben stellen wird. Kommet, helfet, kämpfet!" [1]

Von dem Leben, das die deutschen Freidenker nach innen und außen, und zwar der Form nach ähnlich im Freidenkerbunde wie im Zentralverband entfalten, gibt ein Arbeitsprogramm, das die „Freidenkergesellschaft an der Unterweser" im „Freidenker" (1909, Nr 5) aufstellte, ein schematisches Bild.

I. Darbietungen der Mitglieder.

1. Bildungsveranstaltungen.
   a) Lehrabende, einmal im Monat, anschließend an die allmonatliche ordentliche Mitgliederversammlung: Vortrag mit Diskussion.
   b) Lesabende, jedesmal acht Tage nach den Lehrabenden: Zuschriften, Abschnitte aus Zeitungen, Broschüren, Büchern mit Aussprache.
   c) Bücherei.
      α. Die Bibliothek der Gesellschaft.
      β. Bücher-Kommunismus: gegenseitiger Austausch der in Einzelbesitz befindlichen Bücher. Der Bibliothekar führt über alle zum Austausch

[1] Freidenker 1910, 174.

gestellten Bücher ein Register. Wird nun ein Buch verlangt, das im Privatbesitz des Mitgliedes X ist, so bekommt der Verlangende eine Anweisung, die das Mitglied X veranlaßt, ihm das Buch auszuhändigen. Als Beleg erhält X die Anweisung, auch übernimmt die Gesellschaft eine gewisse Bürgschaft. Die Ausleihbedingungen enthält das Bibliotheksstatut.

2. Jugendveranstaltungen.
   a) Moralunterrichtskurse, wöchentlich je eine Stunde in drei Stufen oder Klassen: bis 12 Jahre, von 12—14, von 14 Jahren bis zur Jugendweihe.
   b) Jugendschriften aus der Bücherei [1].
   c) Jugendspiele, allwöchentlich oder vierzehntäglich.
   d) Jugendausflüge ins Freie.
3. Gesellschaftlich unterhaltende Veranstaltungen.
   a) Kunstabende: Theater, Konzerte, Rezitationen, Vorträge. Um die Kosten zu decken, Übereinkommen z. B. mit den Bildungsausschüssen der sozialdemokratischen Partei.
   b) Zwanglose Zusammenkünfte, allwöchentlich oder vierzehntäglich.
   c) Gemeinsame Ausflüge und Vergnügungen.

II. Innere Organisationsarbeit.

1. Arbeitsausschuß: Durch geheime Wahl geschaffener Zirkel von drei bis sechs der intelligentesten, sonst nicht beamteten Mitglieder. Sein Zweck ist:
   a) Heranbildung geistiger Arbeitskräfte durch gemeinsames Studium, Besprechung usw.
   b) Zirkelbildung, indem die einzelnen Mitglieder nach und nach selbständig werden und neue ähnliche Gruppen bilden.
   c) Fortgesetzte Gedankenarbeit für beständige Verbesserung und innere Festigung der Organisation.
2. Auskunftsbureau von drei Mitgliedern.

III. Äußere Organisationsarbeit: Heranziehung von Gästen zu Lehr- und Leseabenden, zu den unterhaltenden Veranstaltungen; Versammlungen; Flugschriften.

IV. Stellung zu andern Bestrebungen, Parteien, Gesellschaften usw.

Dieser Arbeitsplan stimmt mit dem, was man aus den tatsächlichen deutschen Vereinsberichten belegen könnte; nur II 1 scheint mehr Wunsch als Wirklichkeit zu sein, und III wird viel stärker betrieben, als nach den dürftigen Andeutungen des Schemas zu glauben wäre.

---

[1] In der freireligiösen Gemeinde Berlin ist eine Kinderbibliothek von der Hauptbibliothek abgezweigt und wird sonntäglich von etwa 150 Kindern benützt. In Wiesbaden wurde soeben ein Anfang mit der Jugendbibliothek gemacht.

Was das innere Vereinsleben betrifft, wurden gerade in der letzten Zeit Stimmen laut, und zwar auf dem Düsseldorfer Bundestage in ziemlicher Einmütigkeit, daß das landläufige Freidenkertum fast nur den Männern etwas biete, der Familie und den Kindern aber fast nichts; daher solle die Ausgestaltung der Vereine zu freireligiösen Gemeinden angestrebt werden [1] — was aber natürlich die „Eisenacher" verabscheuen — und immer mehr Sorgfalt auf den Jugendunterricht verwendet werden. Die christlichen Feste werden überall nach einer der Verflachungen gefeiert, die schon von den früheren Freigemeindlern vorgenommen worden waren. Um Weihnachten ist das Wintersonnenwendfest, Lichtfest, Winterfest [2], dem auch wohl ein Sommerfest, gelegentlich in Form eines Ausflugs entspricht; das Totenfest ist eine Erinnerung an die Verstorbenen, jedoch ohne einen Jenseitsgedanken. Der Freidenker-Almanach hat die Heiligenfeste getilgt und die Tage des Kalenders mit andern Namen in bunter Mischung belegt; am 13. Oktober wurde selbstverständlich kein anderer als das Musterbild Franzesko (so!) Ferrer genannt. Der Freidenkerverein Ruhrort hat eine Begräbniskasse, die jährlich 80 Pf. von jedem Mitglied erhebt und den verstorbenen Mitgliedern und ihren Frauen auf Wunsch die Begleitung eines freireligiösen Predigers oder eines freidenkerischen Sprechers gewährleistet. In Berlin besteht ein Sparverein, um verstorbenen Freidenkern möglichst billige Verbrennung zu besorgen. Auch der Giordano-Bruno-Fonds des Deutschen Freidenkerbundes zur Unterstützung in Not geratener Mitglieder und Freunde möge erwähnt sein.

Für freireligiösen, also von Religion freien Jugendunterricht, Ausschulung der Kinder aus dem „jüdisch-christlichen Katechismusunterricht" gibt man sich große Mühe. Schwierigkeit bereiten aber die Behörden an den Orten, wo der konfessionelle Unterricht vorgeschrieben ist, und dann die Besoldung der Lehrkräfte. Tschirn erzählte in Düsseldorf, daß er

---

[1] Vgl. H. Molenaar in einer Empfehlung der Comteschen Menschheitskirche (Menschheitsziele, Leipzig 1907, 200): „Trotzdem dürfen wir uns nicht darüber hinwegtäuschen, daß die gesamte deutsche freireligiöse Bewegung — dies Wort im weitesten Sinne gefaßt — im wesentlichen Kritik ist. So wesentlich und unentbehrlich aber diese Kritik auch gewesen ist und noch ist, so kann sie doch keinen voll befriedigenden Ersatz für die verlorenen alten Ideale bieten. Der neue Glaube fordert gebieterisch auch eine neue würdige Form."

[2] Tschirn brachte in der „Geistesfreiheit" (1908, Nr 51) zu Weihnachten als „Wintersonnenwendlied" eine Umformung des lieblichen „Es ist ein' Ros' entsprungen":

„Das Licht hat sich entrungen
Dem dunklen Schoß der Nacht" usw.

selbst in Breslau an 300 Kinder unterrichte und die Mitglieder 40 bzw. 20 Pfennige im Monat bezahlten. Nach dem „Freidenker" 1910, 105 131 wurden in Mannheim 562 Kinder freireligiös unterrichtet, in Mainz 140, in Offenbach 448, in Frankfurt 505, in Wiesbaden 126, in Magdeburg 550, in München 140. Auf eine zu Düsseldorf aus Duisburg vorgelegte Frage: Durch welche Mittel ist der zwangsweise erteilte Religionsunterricht unschädlich zu machen? riet Tschirn, man solle den Kindern Flugblätter mit etwa 100 Fragen in die Hand geben, so daß sie die Lehrer in Verlegenheit brächten und ihnen den Unterricht verleideten. Tschirns soeben erschienenen „Lehrbücher für den freireligiösen Unterricht" werden denn auch im „Freidenker" 1910, 172 empfohlen mit den Worten: „Sie bieten der Jugend Auskunft und Belehrung, wodurch diese dann in den Stand gesetzt wird, beim konfessionellen offiziellen Unterricht durch geeignete Fragen und Antworten unsern Ideen Erfolg zu verschaffen."

Den Abschluß der freidenkerischen Erziehung bildet die Jugendweihe oder Jugendreifefeier, auch wohl „Konfirmation" geheißen, die ein- oder zweimal im Jahre stattfindet. Der „Atheist" 1910, 135 beschreibt den Verlauf einer solchen in Halle a. S. folgendermaßen:

„Eröffnet wurde die Feier durch den Vortrag des altniederländischen Dankgebetes auf einem Harmonium. Sodann betrat der Arbeiter-Sängerchor die Bühne und brachte Schillers ‚Lied an die Freude' und ein anderes ‚Saat und Ernte' in vollendeter Weise zum Gehör. Hierauf trug Fräulein Hennig einen von dem Genossen Däumig verfaßten Prolog, das biblische Gleichnis vom ‚Sämann, der ausging zu säen seinen Samen', und die Kinder ermahnend, dem heut zu streuenden Samenkorn einen guten Boden zu geben und es gut zu pflegen enthaltend, mit Wärme vor. Nach dem Vortrag des Liedes ‚Bald prangt den Morgen zu verkünden' aus der Zauberflöte von Mozart, durch den gemischten Chor, betrat Genosse Thiele das Podium. Er ermahnte die Kinder, die jetzt ins Leben treten, darauf zu achten, daß ihre Handlungen stets von festen Grundsätzen geleitet seien und nicht von Augenblicksstimmungen. Er ermahnte sie zur Treue und Wahrhaftigkeit gegen ihre späteren Kollegen, Kameraden und Genossen. Sie mögen dahin streben, auch ihren Mann zu stellen im Leben, das sie erwarte. An die Rede schloß sich eine Bücherverteilung. Jedes Kind bekam ein Bändchen Gedichte: ‚Perlen der Ethik', von Kippenberger, mit einem Sinnspruch fürs Leben, geschenkt. Während der Bücherverbreitung (?) ertönte wieder das Harmonium. Anschließend hieran sang der gemischte Chor den Chor ‚Der Schwur' aus einer alten italienischen Oper Axur, von Salieri. Auch der Arbeitersängerchor sang noch einige hübsche Volkslieder. Gen. Studt wies in kurzen Worten darauf hin, daß die Zahl der an der Jugendweihe teilnehmenden Kinder sich von Jahr zu Jahr vermehrt habe.... Mit dem Pilgerchor und Lied an

den Abendstern aus Tannhäuser, auf dem Harmonium wirkungsvoll zu Gehör gebracht, schloß die in allen Teilen harmonisch verlaufene Feier."

Der Hergang stimmt überein mit dem vom „Freidenker" 1908, 168 geschilderten in der freireligiösen Gemeinde Schwabach.

Die einzelnen Vereine sind ebenso wie die Verbände keineswegs so glücklich, sich eines ruhigen, gesicherten, nach innen gefestigten Lebens zu erfreuen. Man bemerkt viel Gärung, Spaltung, Streit; Austritte erfolgen, und nicht selten müssen unlenksame „Gesinnungsfreunde" und „Genossen" ausgeschlossen werden. Eine rege Werbearbeit indes, auch durch Kleinagitation, sorgt dafür, daß im ganzen die Eintritte noch zunehmen. Man könnte es vorbildlich nennen, mit welcher Zähigkeit angestrebt wurde, z. B. in Oberschlesien, dieser „finstern Hochburg des Klerikalismus", Fuß zu fassen. Die Freidenker werden nicht müde, zum Austritt, wo möglich massenweise, aus den Landeskirchen aufzufordern, und daß ihnen von einer erklecklichen Anzahl Folge geleistet worden sei, ist ein nicht ungewöhnlicher Schluß ihrer Versammlungsberichte. Der „Atheist"-Verlag bietet Kirchenaustrittsformulare zu 1 Pfennig das Stück an, und man hält solche wohl in Versammlungen zu sofortigem Ausfüllen bereit. Vor der Volkszählung im Dezember gaben die Freidenker die Losung aus: „Religionsbekenntnis: Konfessionslos"; man solle nicht bloß, wie das Flugblatt des Monistenbundes wollte, die Rubrik „Religionsbekenntnis" mit einem Strich ausfüllen. „Helfet alle mit an der vornehmsten Kulturarbeit! Seid und nennt euch „konfessionslos"![1] Weil sie bei der ungeschlachten Art ihres Kampfes gegen die Kirchen und jegliche Religion oft in polizeiliche Schwierigkeiten, nicht selten auch in Prozesse verwickelt werden, fordern sie ungestüm die Tilgung des Gotteslästerungsparagraphen aus dem Strafgesetzbuch.

Es ist, wie auch in Düsseldorf geklagt wurde, namentlich die Geldnot, die der noch öfteren Abhaltung von Versammlungen und Berufung von Rednern im Wege steht. Trotzdem wird viel getan. In Köln sind im Berichtsjahre 1909/10 28 öffentliche Versammlungen, Vorträge und Gedenkfeiern abgehalten worden. Der Düsseldorfer Freidenkerverein veranstaltete vom April 1908 bis April 1909, obwohl in diesem Jahre seine Mitgliederzahl zurückging, 37 öffentliche Versammlungen und naturwissenschaftliche Lichtbildervorträge, vertrieb auch Hunderte von Eintrittskarten

---

[1] Freidenker 1910, 185 f.

zu den Vorträgen des Monistenbundes. Er verteilte, namentlich bei Gelegenheit des Düsseldorfer Katholikentages, 325 000 Flugblätter und ähnliche Propagandaschriften, zum größeren Teil an den Verkehrszentren, bei Festzügen, in den Fabriken, zum geringeren Teil von Haus zu Haus. Durch Vermittlung des Vereins fanden etwa 700 Kirchenaustritte statt. Der monatliche Beitrag von 50 Pfennige wurde drei Monate lang zur „Katholikentag-Propaganda" auf 75 Pfennige erhöht. Man erinnert sich, welch häßliche Rolle damals der abgefallene Priester Josef Leute auf seiner Vortragstournee in Rheinland und Westfalen spielte [1]. Es wird bei den Versammlungen Wert auf öffentliche Diskussion gelegt, oft ist ihnen ein Schriftenverkauf beigesellt.

Der Geldmangel der Freidenker hängt damit zusammen, daß sie der Mehrzahl nach nicht geldkräftigen Kreisen zugehören, auch nicht in dem „bürgerlich" gescholtenen Freidenkerbund. Aber selbst geistig erwecken sie keineswegs den Eindruck einer Elite. Es fehlt den deutschen Freidenkerorganisationen an Geld und an Geist gleichermaßen. Die im Vereinsleben sich hervortuenden Persönlichkeiten sind vielredende, vielschreibende Wiederverkäufer recht abgelagerter, recht verschossener Waren, nicht Leute, die zu einem selbständigen wissenschaftlichen Urteil befähigt wären. Auch im „Freien Wort", das zu den wenigen Freidenkerzeitschriften von einigem Inhalt zählt, freilich nicht offizielles Organ ist, stößt man kaum je auf einen angesehenen Namen. Zudem schreibt auch das „Freie Wort" einen oft polternden Stil, liebt es, die schwachen Gründe durch „eine Portion Geschimpftes" Liebhabern solchen Gerichtes annehmbar zu machen [2]. Die Presse der organisierten Freidenker vollends ist wesentlich Schimpf- und Lästerpresse, mit der man nur unter größter Selbstüberwindung sich längere Zeit abgibt [3].

---

[1] J. Leute war nach seiner Übersiedelung nach Berlin eine Zeitlang Mitglied der dortigen freireligiösen Gemeinde, trat aber später mit seiner Frau zum Protestantismus über. Er hat auch bei den Freidenkern durch Besser-wissen-wollen Anstoß erregt. Wie in Dortmund einem freidenkerischen Ex-Ordensmann das Auftreten verleidet wurde, vgl. Germania 1910, Nr 275, 1. Blatt. Der Mann ist mittlerweile freilich doch in Gelsenkirchen aufgetreten.

[2] Es war verwegen vom „Freien Wort" (1909, 246), zustimmend eine Äußerung des „Freidenker" von Milwaukee gegen den schweizerischen Freidenkerpräsidenten Richter zu zitieren: „Im wahren Freidenkertum soll sich der menschliche Geist zeigen als die Blüte, die ihre Hülle gesprengt hat und nun frei in bescheidener Schönheit dasteht — nicht als das Kalb, das dem Stall entsprungen ist und die Blumenbeete der Kultur achtlos zertritt."

[3] Selbst der „Atheist" schreibt auf der ersten Seite des neuen Jahrganges 1911: „Mit freidenkerischer, besonders populärer religionsgeschichtlicher Literatur für die

Die Angebote billiger und volkstümlicher Broschüren sind recht umfangreich. Die rührige „Handelsdruckerei Bamberg", die laut Prospekt einen Spezialverlag auf mehr oder minder monistischer Grundlage als Agitationsmittel zur Bekämpfung des Ultramontanismus und Bestehung etwaiger „Anfechtungen kulturfeindlicher Patrone" anstrebt, vertreibt neben vielem andern die „Volksschriften zur Umwälzung der Geister", bis jetzt etwa 90 Nummern im Taschenformat zu 20 Pfennig. Dr Georg Kramer, Sprecher der freireligiösen Gemeinde in Magdeburg, gibt im Selbstverlag „Volkstümliche Freidenkerschriften" zu 10 Pfennig heraus, zuletzt als Nr 18 und 19 „Die Greuel der heiligen Inquisition". Ähnlich niedrigen Preis haben die Broschüren des „Atheist"-Verlages in Nürnberg; bei Konrad Beißwanger, dem Redakteur des „Atheist", sind sogar die vierseitigen „Pfennigblätter fürs deutsche Haus" für wirklich 1 Pfennig zu kaufen. Größere Schriften enthält die „Bibliothek der Aufklärung" des „Neuen Frankfurter Verlages".

Die beiden offiziellen Zeitschriften für Deutschland: „Der Freidenker" und „Der Atheist" sind im bisherigen oft genannt worden, auch das „Freie Wort", herausgegeben von Max Henning. Bruno Wille, der Redakteur des „Freidenker", gibt auch die zu Berlin vierteljährlich in Broschürenform erscheinende „Freie Jugend" heraus, um schon die Kinder mit Mißtrauen, ja Abneigung gegen die Kirche, die Bibel und alle Religion zu erfüllen und allem religiösen Einfluß unzugänglich zu machen. Sowohl wegen dieses Zieles als wegen der wissenschaftlichen und literarischen Qualität dieser Hefte eine traurige Lektüre! Andere Zeitschriften sind: „Die Geistesfreiheit" (Breslau), freireligiöses Sonntags- und Familienblatt, herausgegeben von G. Tschirn; „Das Menschentum" (Gotha), vertritt in populärer Weise die „neue einheitliche Weltanschauung", herausgegeben von Eugen Wolfsdorf; „Menschheitsziele" (Leipzig), positivistische Monatsrundschau „für wissenschaftlich begründete Weltanschauung und

---

Arbeiterschaft, die wirklich Belehrung und Aufklärung, nicht bloß das besonders früher in ‚aufgeklärten' Kreisen so beliebte Geschimpfe auf die Pfaffenschaft wünscht, steht es zur Zeit immer noch schlecht. Außer einer Anzahl kleiner Broschüren, die, nur Stückwerke, auch nicht viel mehr Wissen wie ein besserer Zeitungsartikel geben können, besitzt die nach solcher Lektüre begierige Arbeiterschaft nichts, d. h. es ist nichts Besseres unter ihr verbreitet. . . . So kommt es, daß in allen Arbeiterbibliotheken Corvins ‚Pfaffenspiegel', ‚Goldene Legende' usw. sowie Schriften ähnlichen, für einen Gebildeten heutigen Tages gar nicht mehr lesbaren Inhalts noch sehr stark verlangt werden und fortgesetzt wieder angeschafft werden müssen."

Gesellschaftsreform", herausgegeben von H. Molenaar; „Es werde Licht" (München), herausgegeben von dem freireligiösen Prediger in Wiesbaden G. Welker, agnostischer Richtung, vielfach in dem aus dem Welkerschen Gotteslästerungsprozeß 1910 bekannten Tone[1]; „Freier Horst" (Leipzig), Bundesorgan des internationalen Freidenkerbundes Freier Horst, herausgegeben von Elita Simon; „Die Tat" (München) „weist Wege zu freiem Menschentum", herausgegeben von Ernst Horneffer, dessen „Religion des Neuheidentums" freilich nicht allen organisierten Freidenkern mundet. Neben den „Freien Glocken" (Jena), der „Neuen Weltanschauung" (Stuttgart), dem „Banner der Freiheit" (Karlsruhe) werden auch der „Monismus" (Berlin) und der „Monist" (Leipzig) von den Freidenkern aufgeführt. Die „Erlösung" erscheint seit dem 1. Januar 1911 nicht mehr.

Lehrreich ist es, daß der Annuaire als Organe, die der Freidenkerbewegung sympathisch gegenüberstehen und ihr bei Gelegenheit bereitwillige Mitwirkung leihen, folgende nennt: Berliner Volks-Zeitung, Frankfurter Zeitung, Hartungsche Zeitung, Kölnische Zeitung, Vorwärts (dessen Kirchenzettel einzig die Ankündigungen der Berliner freireligiösen Gemeinde bringt), Vossische Zeitung, Weser-Zeitung, Der wahre Jakob, Jugend, Kladderadatsch, Lustige Blätter, Simplizissimus, Ulk.

An der stofflichen und größtenteils selbst formellen Minderwertigkeit der deutschen Freidenkerpresse im engeren Sinne wird es völlig klar, daß die deutsche organisierte Freidenkerei lediglich vulgarisierter Unglaube ist, eine aufs tiefste zu beklagende Verführung des Volkes durch Leute, denen es an Fähigkeit gebricht, von ihren Behauptungen nach Grund und Folge sich Rechenschaft zu geben.

[1] Im Briefkasten der Märznummer 1910 stehen nahe beieinander die Mitteilungen: „Wer die katholische Kirche kennt, ihre Geist und Seele würgende und tötende Macht, der muß sie hassen wie das Böseste des Bösen. Die Befreiung der Völker von ihren Fesseln schätze ich höher, als der gläubige Christ die Erlösung von der Sünde durch Christi Blut schätzen kann" ... „Das Bekenntnis des Nichtwissens in der Gottfrage ist nach meiner Meinung die höchste Weisheit."

(Fortsetzung folgt.)

Otto Zimmermann S. J.

Bilder und Vergleiche aus dem byzantinischen Hofleben in den Homilien des Makarius.

In jener Sammlung von geistlichen Vorträgen über „die den Christen geziemende Vollkommenheit", welche dem hl. Makarius von Ägypten (300—390) zugeschrieben wird, ist als ein Hauptgrundsatz ausgesprochen, von dem der Verfasser bei seinen aszetischen Belehrungen sich leiten ließ: „Alles, was in die Sinne fällt, ist ein Schattenbild der seelischen Vorgänge, denen eigentliches Sein zukommt." [1] Es genügt die Lektüre weniger Seiten des Werkes, um sich zu überzeugen, wie ausgiebig die verschiedenen Gebiete der Außenwelt, Natur und Menschenleben herangezogen werden, um überaus zahlreiche, nicht selten recht anschauliche, eigenartige Bilder zu liefern, die das geheimnisvolle Wesen der Seele, das Ineinanderwirken ihrer natürlichen und übernatürlichen Kräfte, ihrer Versuchungen, Prüfungen und Tröstungen dem Verständnis nahebringen. Zweck dieser Zeilen ist, nur auf eine bestimmte Gruppe dieser Bilder hinzuweisen, nämlich auf die in großer Menge auftretenden Vergleiche aus dem byzantinischen Hofleben. Sie verdienen schon an und für sich unsere Beachtung, weil sie aus einer so hohen Sphäre entnommen sind und neben dem homiletischen ein kulturhistorisches Interesse bieten. Dann aber dürften sie auch für die literarischen Fragen, welche sich an das genannte Homilienwerk knüpfen, einen vorläufigen Fingerzeig geben. Es drängt sich wie von selbst die Erwägung auf, wo der Autor dieser Partien des Werkes zu suchen ist, welcher Zeitperiode er angehören mag und welches sein Verhältnis zum Gesamtwerke ist.

Zur leichteren Übersicht ordnen wir das Material nach den folgenden Gesichtspunkten: 1. der kaiserliche Palast; 2. die Person des Kaisers; 3. die kaiserlichen Beamten; 4. Handlungen des Kaisers und Gebrauchsgegenstände.

1. Um die herablassende Güte des „himmlischen Königs" Christus gegen die arme Menschenseele zu schildern, wird die Aufnahme eines ein-

---

[1] Migne, Patr. graec. 34, 744 C. Ich zitiere im folgenden nach dieser Ausgabe mit einfacher Angabe der Seitenzahl.

fachen Untertanen in die **kaiserliche Hofburg** beschrieben. Es tritt ein solcher in die kaiserlichen Gemächer ein, er sieht dort die historischen großen Gemälde [1] und Prachtgeräte, andern Orts erblickt er die aufgespeicherten Schätze und anderswo wieder anderes. Er darf mit dem Kaiser sich an die Tafel setzen, die süßesten Speisen und Getränke werden ihm aufgetragen, und er ist ganz entzückt über all das Schöne, was er sieht und betrachtet (524 A). Daran schließt sich das Gegenbild der Verweisung in ein übelriechendes Verließ, um das Elend des Rückfalls in die Sünde zu illustrieren. — Das Herz des Menschen erscheint dem Verfasser als eine Stätte von abgründlicher Tiefe, als ein Raum von palastähnlicher Ausdehnung. Dort gibt es Prunkgemächer und Schatzkammern, Tore und Torhallen, vielerlei Dienstverrichtungen und Verbindungswege. Hier ist die Werkstätte der Gerechtigkeit und Ungerechtigkeit, hier ist der Tod und das Leben, hier ist das gute Handelsgeschäft und das schlechte (597 B). Ähnlich spricht auch die 18. Homilie von der Seele. Diese ist ein Abgrund, sie birgt in sich Schatz- und Vorratskammern (633 B). Das Bild bezieht sich auf den Reichtum innerer Gedanken und Willensbewegungen, von denen das Herz erfüllt ist. — Je näher die Seele im Prozeß des geistlichen Fortschrittes ihrem Heilande tritt, desto mehr wächst sie in kindlichem Vertrauen und gewinnt immer höhere Erkenntnisse. Sie wird gleichsam in einen großen Palast eingeführt, die Türen öffnen sich vor ihr und führen in viele innere Gemächer, und sowie sie voranschreitet, tun sich neue Türen auf. Aus hundert Gemächern wandelt sie, je nach ihrer Würdigkeit, in hundert andere und wird reich (in Gott). Und in dem Grade, als sie an Reichtum zunimmt, werden ihr hinwieder andere, noch ungewohntere Wunderdinge gezeigt (532 C).

Mit düstern Farben schildern andere Stellen der Homilien den Verfall des geistlichen Lebens, indem sie die allmähliche Verödung eines großen Palastes, den der Kaiser nicht mehr bewohnen mag, vor Augen führen. Es ist da ein riesiger Palast, der (vom Feinde zerstört) verödet liegt. Viel Unrat und übler Geruch erfüllt ihn, und viele Leichen modern darin. Ähnlich ist das Herz des sündhaften Menschen ein Palast Christi, voll von jeglicher Unreinigkeit und mit Scharen böser Geister bevölkert. Also muß

[1] Das Wort *ἱστορίαι*, das hier im übertragenen Sinn von historischen **Gemälden** gebraucht ist, findet sich in dieser Bedeutung erst im 5. Jahrhundert, so bei Nilus (**Migne** 79, 577 C) und öfter dann bei Späteren.

denn ein solcher Palast wieder hergestellt und aufgebaut, und seine Kammern und Gemächer[1] müssen aufs neue wohl hergerichtet werden. Denn der König Christus kommt dahin mit seinen Engeln und seligen Geistern, um da zu ruhen, zu wohnen, umherzuwandeln und seinen Thron aufzurichten (597 C und 744 A). — Wenn ein Herrscher an einen bestimmten Ort ziehen und dort seinen Wohnsitz nehmen will, so wird die Wohnung, wenn sie noch irgend eine Unreinigkeit aufweist, erst in guten Stand gesetzt, vielfache Ausschmückung findet statt, und Wohlgerüche werden verbreitet. Um wieviel mehr bedarf das Haus der Seele, in welchem der Herr sich niederläßt, vieler Ausschmückung, damit er, der Reine und Makellose, dort einziehen und ruhen kann (608 A). — Noch weiter ausgeführt ist das Bild von der Anlage einer verlassenen Stadt oder eines fürstlichen Parkes. Wenn einer eine verödete Stadt wieder aufbauen will, so reißt er das dem Einsturze nahe oder gefallene Gemäuer erst ganz zusammen und beginnt dann auszugraben, in die gegrabenen Stellen die Fundamente zu legen und darüber den Bau aufzurichten[2]. Damit ist aber das Haus noch nicht fertig. — Es will jemand in einer öden und übelriechenden Gegend einen Park anlegen. Sein erstes Geschäft ist nun, den Ort zu reinigen und rings zu umzäunen, dann Gräben zu ziehen und nachher anzupflanzen. Jetzt wachsen die Pflanzen, um nach geraumer Zeit Frucht zu bringen. Ähnlicherweise sind die Bestrebungen des Menschen seit dem Sündenfall im Paradies zu einem verwilderten, öden Garten geworden, voll Dornen und Disteln, wie die Schrift sagt (Gn 3, 18) (612 C—D). — Von der Hauptstadt, wo der Kaiser wohnt, ziehen die großen kaiserlichen Straßen durch das Reich. Eine solche Kaiserstraße hat einen festen, sichern Unterbau, und ihr entlang stehen die Meilensteine und Wegweiser für die Reisenden *(μίλια καὶ σήματα)*. Die sichere, geistliche Straße, welche zur himmlischen Stadt emporführt, sind die Gebote Christi. Jeder andere Weg ruht auf einem schlechten Untergrunde (709 C).

2. Die Person des byzantinischen Kaisers bildete bei dem ausgesuchten Glanze, mit dem sie durch das Hofzeremoniell umgeben war, einen besonders beliebten Vergleichungspunkt mit dem himmlischen Herrn

[1] Das hier verwendete Wort *κουβούκλειον* (cubiculum) bezeichnete im byzantinischen Zeitalter das kaiserliche Schlafgemach.

[2] Es liegt nahe, hier an die äußerst umfangreiche Bautätigkeit Justinians zu denken, der nicht nur neue Städte angelegt, sondern auch die alten mit Bädern, Zisternen und Palästen schmückte. Vgl. Gelzer bei Krumbacher, Byzant. L.-G. 936.

und König[1]. Mit welcher Hingabe unser Autor ein solches Bild auszumalen weiß, ersieht man aus der 5. Homilie. Wenn das Schauen des irdischen Kaisers bei allen Menschen ein heißer Wunsch ist, und wenn jeder, der in der Residenzstadt des Kaisers wohnt, wenigstens nur seine Schönheit zu schauen begehrt oder die Pracht seiner Kleidung oder den strahlenden Purpur, die Herrlichkeit der bunten Perlen, die Zier des Diadems, die vornehmen, ihn umgebenden Großen, so ist doch dies alles für die geistlichen Menschen *(πνευματικοί)* von keiner Bedeutung, weil sie eine andere, himmlische und körperlose Herrlichkeit gekostet haben, von einer andern unaussprechlichen Schönheit verwundet sind und an einem andern Reichtum Anteil haben (497 D—500 A). — Der Kaiser wird nicht von Leuten bedient, die aus dem großen Haufen genommen sind, sondern von Männern, die schöne Gestalt und edle Bildung besitzen. Gleicherweise versehen im himmlischen Palaste die Sündelosen und Herzensreinen den Hofdienst beim himmlischen Könige. Und wie im Kaiserpalast jugendlich schöne, untadelige, wohlgestaltete Hoffräulein in Verkehr mit den Kaisern treten, so ist es auch im geistlichen Sinne. Nur diejenigen Seelen, welche mit allen edeln Eigenschaften geschmückt sind, erfreuen sich des Umgangs mit dem himmlischen König (605 D—608 A). — In dem Reich der Gnade gibt es verschiedene Stufen und Rangordnungen, gleichwie am Kaiserhofe nicht alle Beamten dem Herrscher nahe treten dürfen. Einen höheren Rang nimmt der Heerführer der kaiserlichen Armee *(στρατηλάτης)* ein, der mit dem Kaiser unmittelbar verkehren darf[2], auf einer tieferen Stufe steht der General *(ἡγεμών)* (621 C). Die Christen, welche die höchste Stufe der Vollkommenheit erreichen, gehören zum Kreise der Eingeweihten *(συμμύσται)* des himmlischen Königs, sie genießen ungehinderten Zutritt *(παρρησία)* zum Allherrscher *(παντοκράτωρ)* und gehen in seinem Palaste ein und aus, wo die Engel und die Heiligen sind, und das, obwohl sie noch in dieser Welt leben (624 D—625). — Es kommt vor, daß ein Freund des Kaisers, der dem Palastdienst obliegt, der alle Geheimnisse des Hofes kennt

[1] Holl (Enthusiasmus und Bußgewalt 73 A.) sagt auch über Symeon, den jüngeren Theologen († um 1041): „Symeon verwendet bei der Schilderung des Umgangs mit Gott häufig Bilder, die von dem Zeremoniell des Verkehrs mit dem Kaiser hergenommen sind.“ Die Einzelheiten, auf welche Symeon hierbei eingeht, erinnern an seinen Aufenthalt am Hofe.

[2] Der hier verwendete Ausdruck *ἔχων παρρησίαν πρὸς τὸν βασιλέα* ist terminus technicus des Hofzeremoniells; auch der Titel *στρατηλάτης* verdient Beachtung.

und an den Anblick des Purpurs gewöhnt ist, selber Kaiser wird und die Krone erhält. Ein Mann von dieser Verfassung wird hierbei nicht überrascht und verwirrt, weil er seit langer Zeit in den Geheimnissen des Palastes unterrichtet ist[1]. Nicht Leute aus dem gewöhnlichen und ungebildeten Volke, die mit den Geheimnissen des Hoflebens unvertraut sind, können eintreten und den Thron besteigen, sondern nur die Erfahrenen und Gebildeten. Auf ähnliche Art werden auch die Christen, welche in jener (künftigen) Welt zum Herrschen bestimmt sind, nicht befremdet und verwirrt, weil sie die Geheimnisse der Gnade schon vorher kennen gelernt haben (625 A—B). — Wenn kaiserliche Statthalter *(κόμητες)* und Präfekten *(ἔπαρχοι)* zu Hofe gehen, um vor dem Herrscher Rechenschaft abzulegen, so sind sie in großer Besorgnis, wie sie ihren Bericht machen sollen, damit sie nicht bei ihrer Verteidigungsrede anstoßen und einer Rüge oder Strafe verfallen. Dagegen kennen Leute vom Lande und aus dem niedrigen Volke, die niemals einen Herrscher gesehen haben, von solchen Sorgen nichts. Das Bild läßt sich auf die ganze Welt übertragen, angefangen vom Kaiser bis herab auf den Bettler. Diejenigen, welche die Herrlichkeit Christi nicht kennen, sorgen nur für das Irdische und denken nicht leicht an den Tag des Gerichtes. Aber andere, die in ihrem Innern zum Richterstuhl *(βῆμα)* Christi hintreten und vor seinen Augen wandeln, stehen immer in Furcht und Zittern, sie möchten in seinen heiligen Geboten irgendwie straucheln (588 C—D).

3. Als Persönlichkeiten, die zum **Hofstaat und amtlichen Kreise** gehören, treten uns außer den bereits erwähnten noch folgende in bemerkenswerten Anspielungen entgegen. In der 37. Homilie preist der Verfasser die Sanftmut, Geduld und Losschälung der Heiligen Gottes. Wie sie den guten Menschen liebreiche Freunde waren, so enthielten sie sich, die bösen Menschen zu verdammen. Sie betrachteten dieselben vielmehr alle als „Geschäftsträger im Dienste des Herrn" (752 B). Am kaiserlichen Hofe gab es bekanntlich das Amt der *ἀποκρισιάριοι*, welche die offiziellen Bescheide an die größeren Städte vermittelten[2]. In der 16. Homilie werden

[1] In ganz vorzüglicher Weise vereinigen sich alle die genannten Einzelzüge auf eine historische Persönlichkeit, den Senator **Marcian**, einen treuen, langjährigen Freund des Kaiserhauses, dem die hl. Pulcheria zugleich mit ihrer Hand den Thron zubrachte.

[2] Der amtliche Titel ἀποκρισιάριος (sc. τοῦ βασιλέως), der hier eine geistliche, überraschende Übertragung erfährt, taucht zum ersten Male im 5. Jahr-

außer dem schon genannten *στρατηλάτης* und *ἡγεμών* auch die kaiserlichen Schatzmeister und (ein zweitesmal) die Inhaber einer Eparchie erwähnt mit dem Bemerken, daß sie allzeit in Sorge sind, um beim Kaiser nicht anzustoßen. Entsprechend sind auch die Träger eines geistlichen Amtes immer voll Besorgnis und fühlen in der Ruhe sich innerlich doch nicht ruhig (621 C).

Mehr als einmal mochte im kaiserlichen Byzanz folgender Fall eintreten. Ein Hochadeliger lebt sorglos in seinem Reichtum dahin. Da erscheinen auf einmal die Beamten und Gerichtsdiener des Kaisers und schleppen ihn weg zum Herrscher, indem sie ihm erklären: Du bist wegen eines Verbrechens angeklagt und dem Tode verfallen. Bei dieser Schreckenskunde verliert der Arme all seine Besinnung und steht wie betäubt. Die Anwendung des Gleichnisses zielt darauf, daß die Menschen auf das ihnen innewohnende Böse nicht achten und unversehens in eine Menge Sünden fallen, über die sie einmal erschrecken müssen (609 A, vgl. auch 697 D—700 A).

Eine ausführliche Schilderung wird zum Zwecke aszetischer Belehrung über den Diener bei der kaiserlichen Tafel gegeben[1]. Wenn er in den Palast kommt, um die Geräte seines Dienstes zu besorgen, nimmt er die Dinge, die dem Kaiser gehören, obwohl er selbst nichts davon besitzt, und bedient den Herrscher mit dessen eigenem (kostbaren) Tafelgeräte. Und dabei bedarf es großer Einsicht und Unterscheidungsgabe, damit er nicht gegen die Tafelordnung sich verfehle, wenn er etwa die einen Speisen anstatt der andern an den Tisch des Kaisers trüge. Er muß vielmehr darauf achten, daß alle Speisen, die ersten und die letzten, in der gehörigen Reihenfolge hereingebracht werden. Wenn er aus Unwissenheit oder Mangel an Takt den Kaiser nicht in der geziemenden Abfolge bedient, so läuft er Gefahr, mit dem Tode zu büßen. So muß auch die Seele, welche in der Gnade und im Heiligen Geiste Gott dient, viel Unterscheidung und Erkenntnis aufbieten, damit sie mit dem Tafelgerät Gottes und in dem Dienst des Heiligen Geistes nicht anstoße (580 A).

Auch auf die Tischgenossen, die mit dem Kaiser bei der auserlesenen Mahlzeit sitzen, lenkt der Homilet den Blick, um den geistlichen Lehrern

---

hundert auf. Vgl. Isid. v. Pel. (440) bei Migne 78, 1225 A: *βασιλικὸς ἀποκρισιάριος*. Später bezeichnet er die Geschäftsträger des Papstes und der Patriarchen am Hofe von Byzanz, in den Klöstern einen „Agenten" des Hauses usw.

[1] Wir haben hier an den „Tafeldecker" (*τραπεζοποιός*) des Kaisers zu denken, dem das ganze aufwartende Personal unterstand.

eine ernste Mahnung zu geben[1]. Es gibt Männer, welche zwar die Gabe der Rede besitzen, aber nicht mit dem himmlischen Salze ausgerüstet sind. Sie sprechen über die Tafel des (himmlischen) Königs, ohne davon genossen zu haben. Ein anderer aber hat den König selbst gesehen, all die Schätze sind vor ihm aufgetan, er tritt ein, nimmt das Erbe in Besitz, ißt und trinkt von den kostbaren Gerichten (620 D).

Einen ähnlichen Gedanken finden wir in der 18. Homilie durch ein Gleichnis von der Zurüstung eines Gastmahls illustriert. Wenn ein Reicher (nach dem Zusammenhange dürfen wir wieder an den Kaiser denken) ein großartiges Gastmahl veranstaltet, dann rüstet er mit seinem Reichtum und aus seinen eigenen Mitteln alles her und fürchtet nicht, irgendwie in Verlegenheit zu kommen, da er ja großen Reichtum hat. So ist er in der Lage, die geladenen Gäste glänzend und kostspielig zu bewirten und ihnen mannigfache und seltene Gerichte darzubieten. Will dagegen ein mittelloser Mann, der kein Geld hat, jemand ein Gastmahl bereiten, so entlehnt er alles, selbst das Tafelgeräte, die Polsterdecken und anderes Zubehör. Hernach aber, wenn die Geladenen an der Tafel des Armen gespeist haben, gibt er jedem Eigentümer wieder zurück, was er von ihm entlehnt hat, silbernes Geschirr, Decken und andere Ausstattung (des Mahles). Er selbst verbleibt arm und unbemittelt, da er keinen eigenen Reichtum besitzt, mit dem er sich wohl sein lassen könnte. So auch in geistlichen Dingen. Wenn einer im Heiligen Geiste reich ist, verkündet er das Wort der Wahrheit aus der inneren Fülle des eigenen Herzens. Wer hingegen bloß aus dem Gedächtnis spricht und Anleihen aus allen (fremden) Schriften macht oder nur von geistlichen Männern etwas aufgenommen hat, der mag durch seine Lehrvorträge zwar andern einen Genuß bereiten, aber nach dem Vortrage kehrt jeder Gedanke wieder zu der (fremden) Quelle zurück, aus der er geschöpft worden ist, und der Prediger bleibt arm und bloß, weil er den Schatz des Heiligen Geistes nicht zu eigen im Innern seines Herzens trägt (636 D—637 C).

Die Verführungsgeschichte, welche in der 15. Homilie erzählt wird, läßt im Hintergrunde ebenfalls eine große Hofhaltung auftauchen, wo

---

[1] Auf dieses Thema kommt der Verfasser auch an andern Stellen häufig zu sprechen, wobei sein Auge weit über die mönchischen Kreise der Wüste hinausschweift und auf einem großen Schauplatz öffentlichen kirchlichen Lebens ruht. Vgl. 612 B—C 629 C—632 B 652 A 701 B—C 716 A. Er scheut einmal (692 C) nicht vor dem starken Ausdruck zurück *ἡ καρδία αὐτῶν πορνεῖόν ἐστιν.* Eine besonders energische Einschärfung, das geistliche Leben zu pflegen, s. 701 B—C.

junge Leute beiderlei Geschlechts zusammenleben und der bösen Gelegenheit nur zu leicht erliegen (593 D, vgl. 592 B).

Wieder anders wendet der Verfasser einen charakteristischen Zug aus dem Hofleben an, um den heilsamen Einfluß der Furcht Gottes zu zeigen, die trotz der nahen Gelegenheit vom Sündigen zurückhält. In einem großen Hause (Palaste) sind Platten von purem Golde, goldene Münzen, Silberzeug, mannigfache Kleidung, Gold und Silber. Junge Leute, männlich und weiblich, verkehren im Palaste und sehen die reizenden Kostbarkeiten in nächster Nähe. Gleichwohl beherrschen sie sich und entwenden nichts, weil die menschliche Furcht vor dem Herrn eine Stütze für sie bildet, daß sie dem innewohnenden Hang zur Sünde und der Habgier nicht nachgeben. Um so viel mehr sollte die Furcht Gottes uns behilflich sein, der sündigen Begier in uns zu widerstehen (592 B).

Der Kaiser gedenkt in Gnaden auch abwesender Freunde. Er schreibt ihnen, schnell zu kommen, um Ernennungen zu Ehrenämtern[1] und Geschenke entgegenzunehmen. Wie schmählich und zugleich gefährlich, wenn sie nicht an den Hof kommen wollten, denn die kaiserliche Ungnade müßte sie notwendig treffen. Nun sind die heiligen Schriften ein Brief vom Himmel, womit uns Gott zu sich einladet, um an seinen Gütern teilzunehmen. Wer da nicht kommen und empfangen will und sich mit dem bloßen Lesen der Schrift begnügt, ist des Todes schuldig (761 C).

Wer ein Freund des Kaisers ist, spürt einen äußerst wertvollen Beistand, wenn er in einen Prozeß verwickelt wird. Denn wer vermag einem solchen zu schaden, der über die ganze Beamtenhierarchie[2] hinweg ein persönlicher Freund des Kaisers geworden ist? — Auch ganze Städte und Gemeinden genießen die besondere Gunst des Kaisers, sie erhalten Geschenke und Getreidelieferungen (*ἀννόνας* sic!)[3]. Wenn sie nun hinwieder zu mäßigen Leistungen an den Staat herangezogen werden, so kommen sie nicht zu Schaden, weil

---

[1] In dieser späteren Bedeutung ist nach dem Zusammenhange das Textwort *κωδικέλους* zu verstehen, das um diese Zeit auch „testamentarische Vermächtnisse“ bezeichnen könnte.

[2] Bezeichnend für das Günstlingswesen am Hofe sagt unser Verfasser *ὅλας τὰς τάξεις παρελθεῖν καὶ τοὺς βαθμούς*.

[3] Vgl. Evagr. bei Migne 86 b, 2684 C: *τῷ δήμῳ τῶν Βυζαντίων σίτησιν δημοσίαν ἀπένειμεν καὶ ... χρυσίου πάμπολυ χρῆμα τοῖς ἅμα οἱ ἀφικομένοις ... ἐπιδέδωκεν* (sc. *Κονσταντῖνος*). Dagegen bei dem späten Konst. Porphyrog., De admin. imp. cap. 53: *δίδομεν ὑμῖν ... χιλιὰς ἀννόνας*. Der *ἔπαρχος ἀννονῶν* wird dreimal in Band III des Corp. Glossar. latin. erwähnt.

ihnen vom Kaiser so ansehnliche Spenden zufließen. Die Anwendung der beiden Gleichnisse besagt, daß die Gunst und tatkräftige Hilfe Gottes den Christen genügt, um die Angriffe des bösen Feindes zu verachten (684 B—C).

Bei der großen Vertrautheit mit den Verhältnissen des Hofes, die der Verfasser überall verrät, wäre es auffallend, wenn er nicht auch von kriegerischen Unternehmungen spräche, welche ja an der Spitze der Reichsregierung ihren Ursprung haben. In der Tat reden die Homilien oft genug von einer solchen Lage der Dinge und dem entsprechenden Verhalten des Kaisers. Wenn ein kleines Volk sich zum Kriege gegen den Kaiser erhebt, so bleibt der Herrscher der persönlichen Anstrengungen eines Feldzuges überhoben; seine Soldaten und Offiziere genügen für den Kampf. Falls jedoch ein sehr mächtiges Volk anrückt, das im stande wäre, das Reich zu stürzen, so ist der Herrscher genötigt, mitsamt seinen Palastleuten *(σὺν τοῖς ἐν τῷ παλατίῳ)* und Heerscharen auszuziehen und den Feind niederzuwerfen. Siehe also deinen hohen Wert, o Menschenseele, da Gott selbst mit seinen Heerscharen, Engeln und Heiligen sich aufgemacht hat, um dich zu retten (596 B—C).

Ein ähnliches Bild schimmert durch an einer Stelle der 16. Homilie. Das Reich der Finsternis dringt in die Stadt, d. h. in die Seele ein, und die Barbaren besetzen die Plätze. Sie werden aber wieder hinausgeworfen, denn der König Christus entsendet ein Heer zur Rache an jener Stadt, er läßt die Usurpatoren binden und siedelt dort eine himmlische Militärprovinz *(στρατηγία)* mit einer Heerschar seliger Geister an. Nunmehr geht die Sonne strahlend im Herzen auf, und es herrscht hinfort tiefer Friede im Lande (621 D)[1]. — Eigenartig erscheint der Vergleich in der 28. Homilie, welcher ein Heer der Perser (Neuperser) und Römer (Romäer, Griechen) einander gegenüber gelagert zeigt[2]. Zwei muterfüllte Jünglinge[3] von

---

[1] Die Anlage von Militärprovinzen ist eine alte römische Einrichtung. Gleichwohl dürfte hier der besondere Hinweis auf die Tatsache gerechtfertigt sein, daß seit Justinian die byzantinische Politik immer mehr darauf ausging, eine Konzentration der Gesamtverwaltung der bedrohten Provinzen in den Händen der Militärchefs herbeizuführen. Vgl. Gelzer bei Krumbacher, Byzant. L.-G. 951 f.

[2] Die Kriege mit den Neupersern nahmen bekanntlich erst durch die Erfolge des Kaisers Heraklius ein Ende.

[3] Die lateinische Übersetzung bei Migne bietet für den griechischen Text: *πτερωτοὶ νεανίσκοι* das unannehmbare: pennati adulescentes („geflügelte Jünglinge" bei Jocham). Der metaphorische Gebrauch des Wortes läßt sich aus Gregor von Nazianz (Migne 35, 1093) belegen.

gleicher Kraft treten aus den Reihen vor und messen sich in einem Ringkampfe. Der Zweck dieses Bildes ist, die Gleichheit der Kampfesstärke seitens des bösen Feindes und der von der Gnade unterstützten Seele zu erweisen (709 B, vgl. auch 784 C—D).

Um die Fortpflanzung der Erbsünde auf alle Nachkommen Adams zu erklären, gebraucht unser Autor in der 11. Homilie folgendes Gleichnis. Es ist da ein König, der über großes Eigentum und viele Diener gebietet, die ihm ergeben sind. Wenn es sich nun trifft, daß er von seinen Feinden ergriffen und zum Gefangenen gemacht wird, so müssen ihm auch Diener und Untergebene in die Verbannung außer Landes folgen. So war Adam König der Schöpfung, aber durch seinen Ungehorsam hat er alle andern Geschöpfe und insbesondere seine Nachkommen in den traurigen Fall und in die Gefangenschaft mit hineingezogen (548 B)[1].

Einen entgegengesetzten Fall, der nicht wie eine reine Erfindung aussieht, bringt die 43. Homilie. Beim Ausbruch eines Krieges ziehen die Hochweisen und die Magnaten (*μεγιστᾶνες*) nicht ins Feld, sondern bleiben aus Furcht vor dem Tode daheim sitzen. Die Rekruten und die Armen und die Niedrigen werden vorgeschickt, und siehe da, sie schlagen und vertreiben den Feind. Vom Könige erhalten sie Kronen und Siegespreise und gelangen zu hohen Ehren und Würden, während jene Großen hinter ihnen zurückstehen. Das ist ein Sinnbild, wie manche arme und einfältige Christen durch treue Erfüllung der göttlichen Gebote die Gnade des Heiligen Geistes erlangen, wogegen die Weisen mit ihrer subtilen, den christlichen Kampf scheuenden Gelehrsamkeit hintan zu stehen kommen (777 A—B)[2].

4. An letzter Stelle heben wir aus den Homilien eine Reihe von Einzelheiten aus, die zwar nicht alle eine gleich deutliche Beziehung auf den Hof von Byzanz haben, aber doch in das bereits gewonnene Bild sich vortrefflich einfügen und zu seiner Ergänzung beitragen.

---

[1] Bei den griechischen Vätern der früheren Jahrhunderte mag diese an feudales Verhältnis anknüpfende Art, die Vererbung der Stammsünde zu erklären, nicht leicht zu treffen sein.

[2] Wie hier die *σοφοί* innerhalb der christlichen Kirche den „Armen im Geiste" gegenübergestellt werden, so redet der Verfasser an zahlreichen andern Stellen von den „Weisen der Hellenen", um den beschränkten Wert ihres nur auf das Natürliche gerichteten Wissens gegenüber den Erleuchtungen der Gnade zu kennzeichnen. Vgl. „Katholik" 1910, Heft 7, S. 55—59.

Einen konkreten Zug dieser Art enthält die 23. Homilie, wenn sie „die große, vielkostbare und kaiserliche Perle" schildert, welche im Diadem ihren hervorragenden Platz hat und nur vom Kaiser allein getragen werden darf. Damit soll nahegelegt werden, daß man die himmlische, überaus kostbare Perle nicht tragen darf, wenn man nicht aus dem königlichen und göttlichen Geiste geboren ist und königlichen Adel erlangt hat. Nur die „Kinder Gottes" tragen diese Perle, welche Christus ist, das Bild des unaussprechlichen Lichtes[1]. — Ein allerdings schon von früheren christlichen Schriftstellern (Origenes, Gregor von Nyssa) gebrauchtes Bild von der goldenen Münze, welche das Bild des Kaisers trägt, kehrt wieder in der 30. Homilie. Die Ausführung des Gleichnisses geht aber bei unserem Autor mehr ins Detail. Es wird hervorgehoben, daß ohne die geziemende Prägung des Bildes die Münze nicht in Kurs kommt und auch nicht im kaiserlichen Schatz niedergelegt wird. Die Anwendung auf die Seele, welche das Bild des himmlischen Königs tragen muß, wenn sie in die himmlische Schatzkammer kommen soll, ist die traditionelle. Die Apostel erscheinen aber an unserer Stelle noch als die *ἔμποροι τῆς βασιλείας*, die großen Kaufherren des Reiches, welche eine solche Münze verwerfen (724 C)[2]. — Gregor von Nyssa entwickelt schon den Gedanken, daß eine getreue Zeichnung das Original derart wiedergebe, daß man dieses in jener zu sehen vermag, um damit die Ähnlichkeit der reinen Menschenseele mit dem göttlichen Urbilde zu illustrieren (Migne 44, 1093 C f). Diese allgemeine Fassung erhält bei unserem Autor ein viel konkreteres und höfisches Relief. Er sagt: Wie der Maler auf das Antlitz des Kaisers sieht und malt und in dem Falle, daß das Angesicht des Kaisers dem Maler direkt zugekehrt ist, dieser leicht und treffend das Bild malen kann, wofern dagegen der Kaiser sein Antlitz wegwendet, das Malen nicht vonstatten geht, so malt Christus, der „eigentliche Maler", das himmlische

---

[1] Abbildungen auf Münzen, welche einen großen kostbaren Edelstein (Perle) in der Mitte des kaiserlichen Diadems zeigen, existieren erst aus der Zeit Konstantins. Vgl. Wissowa s. v. „Diadem". Die Deutung der großen Perle (*μαργαρίτης*) auf Christus gab bereits Origenes (Migne 13, 856 A). Vgl. auch bei Makarius 760 A, wo abermals von *μαργαρῖται καὶ λίθοι τίμιοι* die Rede ist, die am Diadem des Kaisers besonders hervortreten und schwer zu finden sind.

[2] An einer andern Stelle 757 D — 760 A wird ergänzend gesagt, daß es nur Sache der Kenner ist, echte und falsche Münzen zu unterscheiden, d. h. die wahre Lehre von der falschen, weil es auch Falschmünzer im Mönchsgewande und Christenkleide gibt.

Bild in die Seelen, die an ihn glauben und ihre Augen immer auf ihn gerichtet halten (724 A—B). — Mit liebender Sorgfalt ist in der 16. Homilie die Arbeit eines Künstlers beschrieben, der einen Prunkteller (oder eine Patene) mit halberhabenem Bildwerk anfertigt. Er verdeckt einstweilen die verschiedenen Figuren, bis das Ganze vollendet ist. Dann nimmt er die Schutzdecken weg und läßt alles im Lichte erstrahlen. Auch der vorausgehenden Arbeit des Modellierens in Wachs und des Metallgusses geschieht Erwähnung — alles, um die verborgene Wirksamkeit der Gnade Christi, des „wahren Künstlers", im Innern der Seele zu veranschaulichen (617 C—D).

Von den „Prachtgewanden", „Purpurstoffen", „Schätzen", „Kronen", „Diademen" usw. ist durch das ganze Werk der Homilien so oft die Rede, daß wir uns eine Aufzählung der betreffenden Stellen ersparen können. Wir wollen auch gerne zugeben, daß dergleichen Dinge mehr allgemeiner Natur sind und ohne Bezugnahme auf einen kaiserlichen Hof gleichnisweise verwendet sein können. Aber im Zusammenhange mit den vielen andern, charakteristischen Einzelheiten gewinnen auch diese weniger ausgeprägten Züge eine neue und bestimmte Beleuchtung.

Das gleiche gilt von jenen Handlungen königlicher Huld und Herablassung, mit denen von jeher die erbarmende Liebe Gottes gegen das verarmte, kranke und verlassene Menschengeschlecht verglichen wurde. Ein solches Gleichnis bietet die 15. Homilie. Ein König findet einen Bettler, der an allen Gliedern den Aussatz hat. Ohne sich zu scheuen, legt er ihm Heilmittel auf die Wunden, zieht den Geheilten an die königliche Tafel, kleidet ihn in Purpur und macht ihn zu einem König (608 C und 596 C). Statt des Königs ist andern Orts eine königliche Jungfrau geschildert, welche schöner, weiser, reicher als alle übrigen ist und doch einem armen, niedrigen, häßlichen Manne als Gemahlin die Hand reicht, ihn mit aller Pracht ausstattet und mit dem kaiserlichen Diadem schmückt (524 C). Hinwieder ist es in der 27. Homilie der König, der ein armes, in Lumpen gekleidetes Mädchen trifft, sich nicht scheut, es von dem Schmutze zu reinigen, mit glänzenden Kleidern zu schmücken, zu seiner Gemahlin zu erheben und an seinem festlichen Tische teilnehmen zu lassen (696 A)[1].

---

[1] Daß Frauen aus niedrigem Zustande zur Würde einer Kaiserin emporstiegen, ist in Byzanz mehr als einmal vorgekommen. Es sei hier nur an Theodora, die Gemahlin Justinians, erinnert.

Zum Schlusse noch ein paar Beispiele, die wieder direkt auf den kaiserlichen Hof zurücklenken. Ein kaiserlicher Vater hat Reichtum, hat Diademe und kostbare Edelsteine. Er verbirgt diese Schätze in geheimen Gemächern und bewahrt sie für seinen geliebten Sohn, den Thronfolger, auf. Ihm gibt er sie dann zu seiner Zeit. So vertraut auch Gott sein eigenes Besitztum und seine eigenen Kostbarkeiten der Seele an (608 B). Der Sohn des Königs, selbst König, hat mit seinem Vater gemeinsamen Rat gehalten, und so ward der Logos entsendet, der sich mit unserem Fleische bekleidete und seine Gottheit verbarg, damit Gleiches durch Gleiches gerettet werde. Am Kreuze hat er sein Leben für uns hingegeben (605 B).

Weniger gebräuchlich trotz seiner Naturwahrheit ist das folgende Gleichnis, das an die ängstliche Spannung erinnert, mit der man am Hofe der Niederkunft der kaiserlichen Gemahlin entgegensieht. Ob Kaiserin *(βασιλίς)* ob Bettlerin, sie haben bei der Geburt eines Kindes die gleichen Wehen zu erdulden. Gerade so muß im Geschäft des Seelenheils der Gelehrte und Reiche dieselben Mühen ertragen wie der Arme, denn das Leben der Christen ist einmal so beschaffen, daß Leiden und Bedrängnis keinem erlassen werden (769 D). Auch der vornehme Säugling, der in kostbare Kleider gehüllt und mit Perlen geschmückt ist, dient zu einem treffenden Bilde. Wenn er Hunger spürt, kümmert er sich nicht im geringsten um seinen kostbaren Zierat, sondern sucht nur die nährende Brust. Ein solches Benehmen soll uns belehren in geistlichen Dingen. Die besondern Gnadengaben sind weniger wichtig als die vollkommene Vereinigung mit dem himmlischen Bräutigam (792 B).

Es erübrigt noch, die nächsten Folgerungen anzudeuten, welche sich aus dem Gesamtbilde byzantinischen Hoflebens, das uns in den Homilien entgegentritt, von selbst und unabweisbar aufdrängen. Ohne auf Einzelheiten einzugehen, fassen wir dieselben kurz in drei Punkte zusammen.

Der Mann, der das Treiben am kaiserlichen Hofe so gut kannte, daß ihm die Bilder und Vergleiche dieser Art nur so aus der Feder flossen, muß persönlich dem Hofe sehr nahegestanden sein. Mit allen Angaben aber, die wir über das Leben des Makarius von Ägypten haben, läßt sich die Annahme, daß er je eine Gelegenheit zu einem solchen Hofaufenthalt gefunden habe, nicht vereinigen. Er war in einem Dorfe in Oberägypten geboren und brachte seine Jugend mit dem Hüten der Herden zu. Früh erwählte er das Einsiedlerleben und bewohnte eine

Zelle in der Nähe eines ägyptischen Dorfes, ganz der Abtötung und dem Gebete hingegeben. Als er ungefähr 30 Jahre alt war, zog er sich in die schauerliche Wüste Skete zurück und führte dort 60 Jahre lang bis zu seinem Tode (390) das strengste Leben eines Anachoreten. Höchstens, daß er die Wüste Skete hin und wieder verließ, um die Klöster in dem Nitrischen Gebirge zu besuchen. Sonach ist er aus den einfachsten und ärmlichsten Verhältnissen nie herausgetreten und hat eine größere Stadt selbst nicht einmal in Ägypten gesehen.

Die Schilderungen der Verhältnisse, Vorkommnisse und Situationen am kaiserlichen Palaste zu Byzanz verraten durchgängig eine Zeitperiode, in der schon all die besprochenen Dinge einen gewissen festen Bestand aufweisen. Nirgends zeigt sich die Spur eines Überganges vom Alten zum Neuen, einer Verwunderung oder unsichern Auffassung, warum es gerade so ist, vielmehr erscheint alles als selbstverständliche Voraussetzung. Dazu kommen außer den hier angeführten noch andere Anzeichen in sprachlicher, kultureller und religiös-kirchlicher Hinsicht, welche einer Einreihung ins 5. Jahrhundert durchaus widerstreben. Demgemäß sehen wir uns genötigt, den Zeitpunkt, wo diese Stellen geschrieben wurden, tiefer herabzurücken, möglicherweise um mehr als ein Jahrhundert.

Was dann drittens das Verhältnis der erwähnten Stellen zum ganzen Korpus der Homilien betrifft, deren Grundstock viel älter ist, so können wir sie nicht anders als durch Interpolationen erklären, welche sich ein späterer Schriftsteller bei Überarbeitung des Originals erlaubt hat. Ohne allen Zweifel glaubte er durch solche Zutaten von seiner Seite den Lesern der Homilien um so mehr zu nützen. Die literarische Sitte der byzantinischen Zeit schien ein solches Vorgehen viel eher zu verlangen als zu mißbilligen. Es fehlt auch nicht an mancherlei Spuren, welche die einschaltende Hand gewissermaßen auf den Blättern abgedrückt hat. So ist z. B., um nur auf einen Umstand hinzuweisen, an manchen Stellen ein ganz fremdartiges Stück in den fortlaufenden Text geraten. Man lese 621 C, wo mitten in die Aufzählung von vier kaiserlichen Ämtern das Gleichnis vom raucherfüllten Hause eingeschoben ist. Auf eine genauere Umgrenzung des Problems wollen wir indessen an dieser Stelle nicht eingehen.

Joseph Stiglmayr S. J.

Was sagt uns heute die Wissenschaft über die tierische Abstammung des Menschen?

Daß der Mensch in der ihn umgebenden Schöpfung eine ganz eigenartige, überlegene Stellung einnimmt, ist eine Tatsache, die niemand in Abrede stellt. Man ist weiterhin darin einig, daß er diese Überlegenheit nicht etwa größerer körperlicher Stärke, besseren Sinnen oder größerer Anpassungsfähigkeit an die wechselnden äußeren Lebensbedingungen verdankt — alles Eigenschaften, die in der gesamten eigentlichen Tierwelt allein maßgebend sind im wechselseitigen Kampfe —, sondern jenen ihm allein zukommenden sog. höheren Geistesfähigkeiten, seiner Vernunft.

Auch der Körperbau selbst drückt diese Vorherrschaft des Geistes im Menschen deutlich aus. Das Organ gerade, das zunächst im Dienste der Vernunft — des Geistes — steht, das Gehirn nämlich, ist beim Menschen so auffallend und eigentümlich entwickelt (und damit auch die Schädelkapsel, in welcher das Gehirn ruht), daß es geradezu als Unterscheidungsmerkmal allen Tieren gegenüber angesehen wird.

Mag nun der aufrechte Gang und der dadurch bedingte besondere Bau des Beckens und die Bildung der Bein- und Fußknochen einfach eine notwendige Folge des Schädelbaues sein, wie Bumüller[1] mit guten Gründen nachzuweisen sucht, oder nicht, tatsächlich sind beide Bildungen vollständig einander zugeordnet. Jeder Unbefangene muß zugeben, daß beide zusammengehören, daß beide der Ausdruck sind einer und derselben inneren Ursache, der Herrschaft des Geistes.

Ein solches Wesen, das also auch körperlich so eigenartig ist, kann nun einmal nicht einfach ins Tierreich eingereiht werden. Die uralte, der unbefangenen Beobachtung entnommene Begriffsbestimmung: „Der Mensch ist ein mit Vernunft begabtes Sinneswesen“ (animal rationale), wird dagegen dem Menschen gerecht. Er hat einen Körper, mit Sinnesorganen ausgestattet wie die Tiere auch; er nimmt sinnlich wahr, hat sinnliche Triebe, wie die Tiere sie haben. Aber daneben zeigt uns die

[1] Mensch oder Affe? Ravensburg 1900, 23.

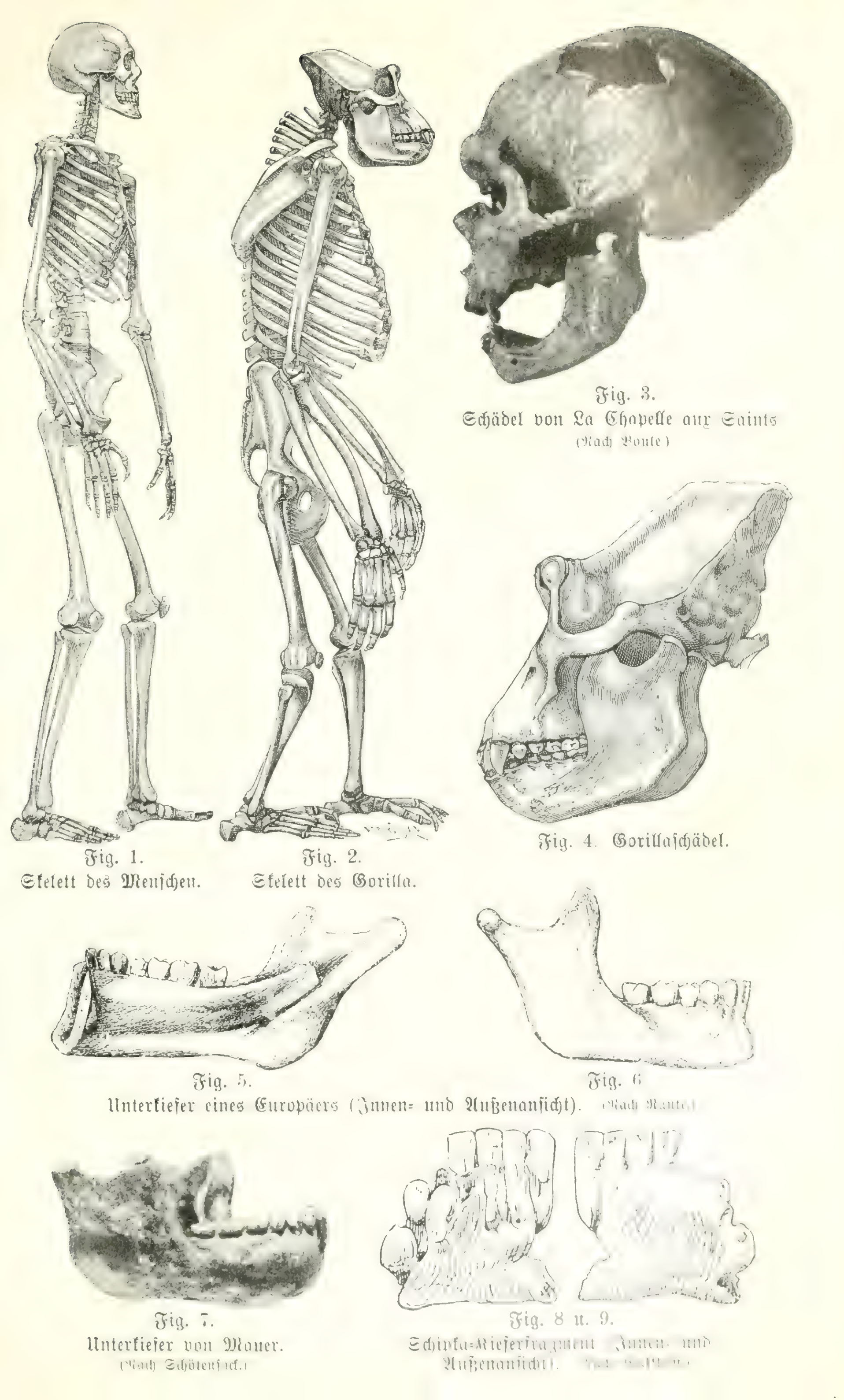


Fig. 1.
Skelett des Menschen.

Fig. 2.
Skelett des Gorilla.

Fig. 3.
Schädel von La Chapelle aux Saints
(Nach Boule.)

Fig. 4. Gorillaschädel.

Fig. 5. Fig. 6
Unterkiefer eines Europäers (Innen- und Außenansicht). (Nach Ranke.)

Fig. 7.
Unterkiefer von Mauer.
(Nach Schötensack.)

Fig. 8 u. 9.
Schipka-Kieferfragment (Innen- und Außenansicht).

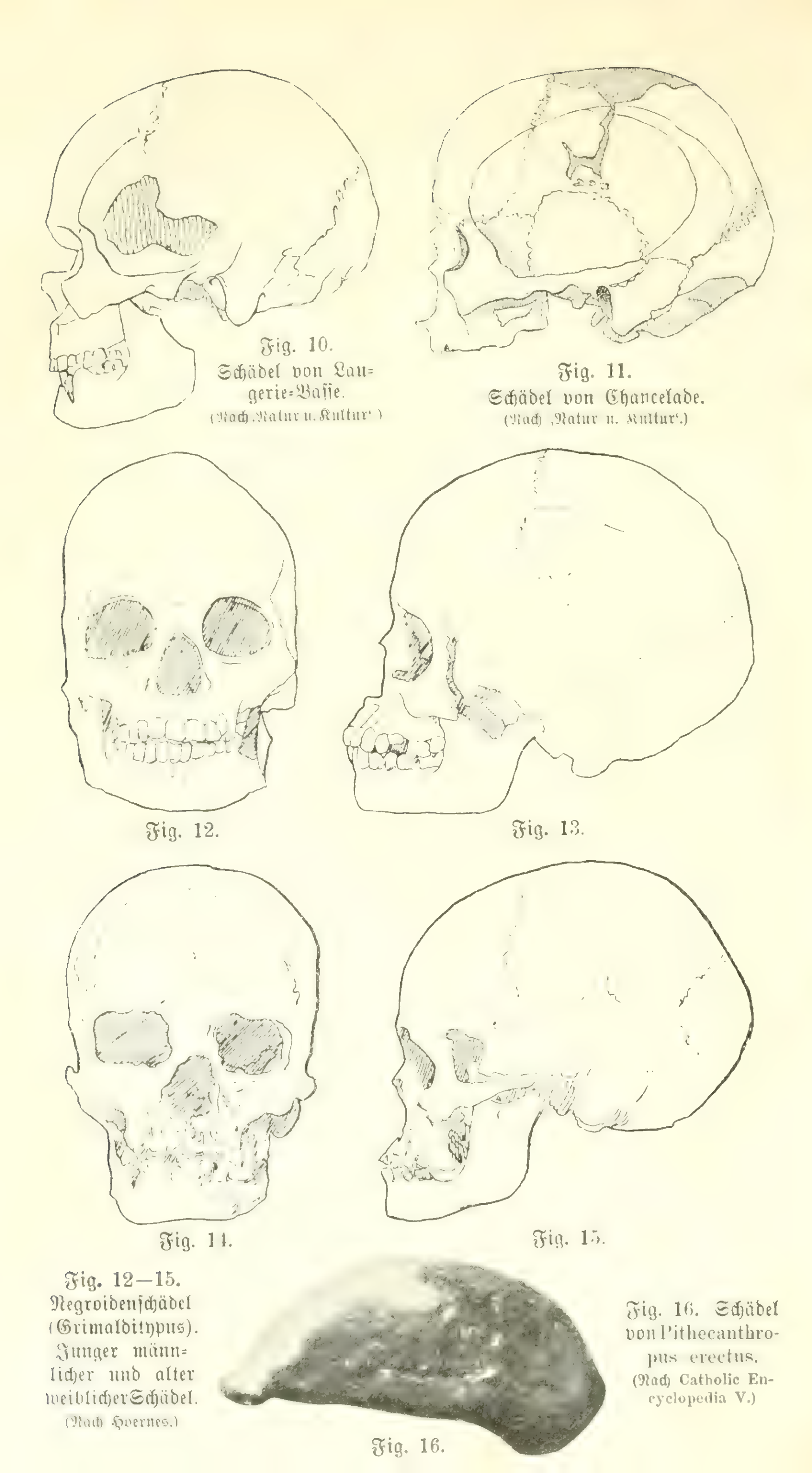


Fig. 10. Schädel von Laugerie-Basse. (Nach „Natur u. Kultur".)

Fig. 11. Schädel von Chancelade. (Nach „Natur u. Kultur".)

Fig. 12.

Fig. 13.

Fig. 14.

Fig. 15.

Fig. 12—15. Negroidenschädel (Grimalditypus). Junger männlicher und alter weiblicher Schädel. (Nach Hoernes.)

Fig. 16. Schädel von Pithecanthropus erectus. (Nach Catholic Encyclopedia V.)

Fig. 16.

Beobachtung, der sich nun einmal niemand verschließen kann, auch andere, wesentlich höhere Tätigkeiten, Verstand und freie Selbstbestimmung, die in keinem auch noch so vollkommenen Organ ihre genügende Erklärung finden. Der Träger dieser dem Menschen allein zukommenden Fähigkeiten ist sein Geist, seine geistige Seele. — Beide, Geist und Körper, bilden ferner ein Wesen, eben den Menschen, wie wir ihn beobachten, und im Menschen ist der Geist das vorherrschende, bestimmende Element; er drückt ja, wie wir gesehen, gerade jenen Teilen des Körpers seinen Stempel auf, die ihm besonders dienen, dem Gehirn (Schädel) und damit auch dem ganzen übrigen Bau. Zum besseren Verständnis fügen wir die Skelette von Mensch und Gorilla bei. Das des Gorilla ist künstlich gestreckt[1].

Man kann also enge Beziehungen des Menschen zum Tierreich in dem angegebenen Sinne nicht leugnen. Man wußte ferner schon längst, daß manche Tiere dem Menschen körperlich näher stehen als andere (die Affen- oder Primatenordnung), am nächsten die sog. menschenähnlichen Affen (Anthropoiden). Wie der Mensch, so haben auch diese Primaten die Augenhöhlen nach vorne gerichtet. Daumen und große Zehe sind von der Wurzel ab von den übrigen Hand- oder Fußgliedern getrennt und ihnen gegenüberstellbar, Augen- und Schläfenhöhle sind voneinander vollständig durch eine knöcherne Scheidewand getrennt, und endlich ist die Zahnformel (das Gebiß) der Zahl nach dieselbe. Das alles hindert aber nicht, daß auch der höchste Affe ein Affe und ohne Vernunft bleibt und auf allen vieren geht, während der Mensch Vernunft hat und aufrecht einherwandelt.

Diesen Unterschied zwischen Mensch und Affe schaffen auch die feinsten Messungen und die schärfsten Beobachtungen an Schädel und Knochen absolut nicht aus der Welt. Die Kluft bleibt immer dieselbe, sollte man auch Hunderte von kleinen Vorsprüngen entdecken, die von einer Seite des Abgrundes zur gegenüberliegenden hinüberschauen; solange sie sich nicht erreichen, bleibt eben der Riß.

Der Bericht, den wir in der Heiligen Schrift über den Ursprung des Menschen lesen, gibt eine durchaus befriedigende Erklärung dieser Sonderstellung und dieser Überlegenheit des Menschen der ganzen übrigen irdischen Schöpfung gegenüber. Es heißt da, daß Gott den Menschen als ein höheres („nach seinem Ebenbild und Gleichnis") und vollkommeneres Wesen, gesondert von der ganzen Tierwelt und zum Herrn über sie bestimmt, ins Dasein rief.

---

[1] Aus Ranke, Der Mensch II 69.

Viele Vertreter der modernen Wissenschaft behaupten nun, daß man einen andern, natürlicheren Ursprung des Menschen annehmen müsse; nach ihnen hat sich der Mensch aus einem Tier „entwickelt".

Naheliegend ist diese „natürlichere" Erklärung gerade nicht. Wir begreifen recht wohl, daß Vollkommeneres sich aus Unvollkommenerem derselben Art entwickelt, wenn das Unvollkommenere die Anlage und die Tendenz zur weiteren Ausbildung in sich enthält. So wäre es auch von vornherein nicht undenkbar, daß der Leib des Menschen, der in gewissem Sinne sicher der vollkommenste Körper ist, aus einem niedriger stehenden sich herausgebildet habe, wenn derselbe die Bestimmung zu der Höherbildung in sich trug. Aber den Menschen schlechthin, Geist und Körper, aus einem tierischen Organismus durch einfache Weiterbildung entstehen zu lassen, ist ganz unannehmbar, und zwar im Namen der Wissenschaft. Denn zur Wissenschaft gehört auch die Philosophie. Diese aber kann nie und nimmer zugeben, daß geistige Fähigkeiten, die der Mensch nun einmal hat, aus rein sinnlichen entstanden sind. Man müßte also von vornherein wenigstens diese Einschränkung machen, daß es sich höchstens um die tierische Abstammung des menschlichen Leibes handeln könne. Denn wie man sich auch den Vorgang der Entwicklung vorstellen mag, durch kleinste Übergänge oder durch sprungweise auftretende größere Abänderungen, geistige Erkenntnisfähigkeit und freie Selbstbestimmung entstehen aus den tierischen Erkenntnisvermögen und tierischen Trieben weder durch Häufung kleinster Abweichungen noch durch „Sprünge".

Da man die genannte, von der Philosophie, und zwar nicht nur der christlichen, durchaus geforderte Einschränkung gewöhnlich nicht beachtet, müssen dann die unglaublichsten Annahmen gemacht werden, um in den Tieren, die man als Ahnen des Menschen beansprucht, den Geist irgendeinmal „aufblitzen" zu lassen. Was man da zu lesen bekommt, zeigt deutlich, in welche Verlegenheit man kommt, wenn man einer Theorie zuliebe einstweilen alles mit in den Kauf nimmt und dann im kritischen Augenblick sich mit einigen Redensarten zu helfen sucht nach dem Sprichwort „Kommt Zeit, kommt Rat". Die Zeit kommt wohl, der Rat aber nicht. Deshalb ehrt es Professor Kohlbrugge, wenn er im Anfang seines kritischen Werkes „Die morphologische Abstammung des Menschen" folgendes offene Geständnis macht:

„Bei Behandlung des von mir gewählten Themas, das ich nach den jüngsten Untersuchungen kritisch zu betrachten beabsichtige, spricht man meist kurzweg

von der ‚Abstammung des Menschen'. Mir scheint, daß man bei dieser Ausdrucksweise nicht genügend in Betracht zieht, daß alle neueren einschlägigen Studien und Hypothesen nur auf den Körper des Menschen Bezug nehmen."

„Will man", so sagt er bald darauf, „auf so (d. h. ausschließlich durch das Studium des Körperbaues und der Körperentwicklung) gewonnene Tatsachen eine Abstammungshypothese gründen, dann ist dies wohl nur erlaubt, wenn man gleichzeitig von dem Axiom ausgeht, daß alle psychologischen Erscheinungen direkt durch den morphologischen Bau bedingt werden, ein Ausfluß desselben sind. Jeder Dualismus ist dann von vornherein ausgeschlossen." Professor Kohlbrugge entschließt sich zwar auch, nur die morphologische Abstammung des Menschen zu betrachten (was er schon im Titel zum Ausdruck bringt), ist sich aber wohl bewußt, daß er damit nicht dem ganzen Menschen gerecht wird: „Es soll diese Arbeit eben eine rein morphologische sein, wobei ich allerdings wohl der erste sein dürfte, um einzugestehen, daß ich selbst diesen Standpunkt einen einseitigen finde." [1]

Es ist zu hoffen, daß jetzt, nachdem der Bann einmal gebrochen ist, auch andere Forscher dem Beispiele Kohlbrugges folgen werden. Dann wäre auch nicht mehr von vornherein ein großer Teil der denkenden und philosophisch geschulten Menschen gezwungen, sich der Abstammungslehre gegenüber ablehnend zu verhalten. Daß man dadurch auch nicht an echt wissenschaftlichem Arbeiten gehindert würde, zeigt doch wohl Kohlbrugges Studie zur Genüge.

Wir sind nun allerdings der Meinung, daß die Zeit niemals kommen wird, da wir wirklich durch Beweise gezwungen sein werden, auch nur diese beschränkte „tierische Abstammung" zuzugeben; die Ergebnisse der hier zuständigen Wissenschaften sind nicht danach angetan.

Aber, so wendet man hier ein, es widerstrebt uns doch, für den Menschen allein eine Ausnahmestellung zu verlangen, nachdem das „Gesetz von der beständigen Höherentwicklung" für Tiere und Pflanzen so allgemein bewiesen und angenommen wird! Geben wir das für einen Augenblick zu, so müssen wir doch aufs neue betonen, daß es uns nicht widerstreben kann, eine Annahme abzulehnen, die sich nun einmal als unannehmbar erweist. Unannehmbar ist aber die Entwicklung des Menschen schlechthin aus tierischen Vorfahren, wie es von monistischer Seite behauptet wird. Was aber über die „tierische" Abstammung des

[1] J. H. F. Kohlbrugge, Die morphologische Abstammung des Menschen. Kritische Studien über die neueren Hypothesen (1908) 1.

Menschen im morphologischen Sinne tatsächlich bekannt ist, werden wir später ausführlich darstellen; das Ergebnis wird sein, daß die Ahnen des Menschen, soweit wir sie kennen, immer schon echte Menschen waren.

Doch kehren wir jetzt zu dem oben gemachten Einwand zurück, wonach es „unnatürlich" wäre, Ausnahmen zu machen, sei es auch zu Gunsten des Menschen, von dem allgemein gültigen Gesetz der beständigen Höherbildung aus niedern Formen heraus. Dieses „Gesetz" besteht nicht, wenigstens nicht im Sinne einer uneingeschränkten Weiterentwicklung auch über Klassen und Stämme hinweg, wie es die Haeckelschen Stammbäume z. B. voraussetzen. Es muß geradezu als rückständig bezeichnet werden, solche monistische Redensarten noch zu wiederholen. Hätte von Anfang an die Paläontologie die Führung bei der Lösung der Entwicklungsfrage übernommen, wie es jetzt endlich der Fall ist, so wäre es wohl niemals zu jenen extremen Ansichten gekommen, und die „Stammbäume" wären erheblich unvollkommener ausgefallen.

Die förmliche Scheu, an der unbeschränkten Gültigkeit der Entwicklungslehre irgendwie zu rütteln, hat ihren Ursprung in einem schweren und jetzt allgemein zugegebenen methodologischen Fehler, den man bei der Aufstellung dieser „Lehre" beging. Anstatt nämlich zunächst die wirkliche geologische Aufeinanderfolge der Organismen, den Umfang und die Art der Abänderungen, welche die Organismen dabei zeigen, paläontologisch — soweit dies möglich ist — festzustellen, fing man sofort mit ganz allgemeinen Hypothesen an, unter denen besonders der sog. Darwinismus einige Jahrzehnte wirklich verheerend wirkte.

Die Beobachtung der geringfügigen Veränderlichkeit der heutigen Organismen und die schon zum Teil bekannte Tatsache, daß die früheren in den geologischen Schichten begrabenen Faunen und Floren nicht nur von der heutigen, sondern auch unter sich vielfach verschieden sind, waren schließlich die einzigen wirklichen Grundlagen von Darwins Lehre. Für eine Hypothese, die ihrer Anwendung keinerlei Schranken setzt, die vor keiner systematischen Kategorie Halt macht, sei es auch Ordnung, Klasse, Stamm oder gar Reich, und dabei im Grunde alles durch blinden Zufall erklären will, war das Fundament etwas gar zu schwach[1]. Die

---

[1] Wir reden hier vom „Darwinismus", wie er sich schließlich, namentlich in Deutschland, gestaltet hat. Darwin ließ vieles in der Schwebe, so den Ursprung des Lebens, ursprünglich auch die Anwendung seiner Hypothese auf den Menschen usw. Vgl. H. Driesch, Philosophie des Organischen I, Leipzig 1909, 261: „Es ist

Vernachlässigung der Paläontologie und die Verwendung des Zufalls als zweckmäßig gestaltender Ursache haben sich an dem landläufigen Darwinismus — in seiner extremsten Form wird er wohl auch Haeckelismus genannt — denn auch furchtbar gerächt.

Schon im Jahre 1896 konnte H. Driesch sagen: „Der Darwinismus gehört der Geschichte an, wie das andere Kuriosum unseres Jahrhunderts, die Hegelsche Philosophie; beide sind Variationen über das Thema ‚Wie man eine ganze Generation an der Nase führt‘, nicht gerade geeignet, unser scheidendes Säculum in den Augen späterer Geschlechter besonders zu heben." [1]

Im Jahre 1907 wiederholte Driesch, während er als Gast auf englischem Boden weilte, dieses sein Urteil in schärfster Form [2].

Die Paläontologen aber protestieren beständig und manchmal in erbitterter Form gegen die Stammbäume, die man ihnen aufzwingen will, die sie selbst aber absolut nicht oder nicht in der vorgeschriebenen Form auffinden können.

Gerade in unsern Tagen erleben wir es, wie eine eifrige, zielbewußte Schule sich bemüht, mit den letzten Resten des Darwinismus aufzuräumen, die sog. psychobiologische Schule (Neolamarckianer), als deren Führer, wenigstens vor der großen Öffentlichkeit, R. H. Francé [3], A. Pauly [4], A. Wagner [5] angesehen werden können. Der Lamarckismus

---

seltsam, aber wahr: der Darwinismus und die Ansichten von Charles Darwin sind zwei recht verschiedene Dinge. . . . Über den Ursprung und das eigentliche Wesen des Lebens überhaupt hatte er keine ausgeprägte Ansicht. Er ließ eben die Fragen offen, welche er nicht beantworten konnte."

[1] Biologisches Zentralblatt 1896, 355 A.

[2] Philosophie des Organischen (Gifford-Vorlesungen an der Universität Aberdeen 1907/1908) 1 271: „Gerade die typischsten Eigentümlichkeiten der Organismen bleiben sämtlich so unerklärt in ihrem Ursprung, wie sie gewesen sind." Das bedeute natürlich „den vollständigen Zusammenbruch des dogmatischen Darwinismus als einer allgemeinen Abstammungstheorie".

[3] Das Leben der Pflanzen (1905—1908).

[4] Darwinismus und Lamarckismus, München 1905.

[5] Geschichte des Lamarckismus, Stuttgart 1907. Es ist sehr zu bedauern, daß Dr Wagner, den wir als Lehrer schätzen gelernt haben, geradezu feindselig gegen den Gottesglauben angeht. Das ist für ihn zudem noch ganz überflüssig. Denn was er über die in den Organismen selbst zu suchende Zweckstrebigkeit sagt und dessen Beweis er Professor Pauly zu „unsterblichem Verdienst" anrechnet (S. 163), ist eine uralte und klar, ja fast in Paulys Worten, ausgesprochene Lehre der christlichen Philosophie. Alles, was vor der Kritik auf die Dauer standhalten wird, hätte der Verfasser als Theist ebensogut schreiben können. Allerdings ist es unannehmbar, die Seele des Menschen, der Tiere und Pflanzen nur als graduell ver-

ist geschichtlich älter als der Darwinismus, aber er kommt jetzt erst immer mehr zur Geltung in der Fassung des sog. Neolamarckismus. Diese Hypothese hat das Gute, daß sie den Organismen selbst Zweckstrebigkeit zuschreibt. Daß diese Zweckstrebigkeit aber unterschiedslos bei Mensch, Tier und Pflanzen in einer mehr oder weniger bewußten und gewollten Anpassung bestehe, ist eine ganz unbewiesene und jeglicher Psychologie widersprechende Annahme. Auch die Neolamarckianer verschmähen es, der Anwendung ihrer Hypothese irgend welche Schranken zu ziehen; nirgendwo findet man ein genaueres Eingehen auf die paläontologischen Funde. Daran und an den unhaltbaren psychologischen Annahmen wird auch diese Hypothese eines Tages wenigstens als allgemeine Abstammungshypothese scheitern müssen. Dann wird den Neolamarckianern widerfahren, was sie jetzt so gründlich am Darwinismus besorgen, wenn sie nicht noch nachträglich die nötigen Korrekturen vornehmen und sich vor allem an die Paläontologie enger anschließen.

Einstweilen scheint es leider so, daß wir noch einmal eine Periode theoretischer Konstruktionen erleben müssen, denen sich die Tatsachen fügen sollen.

Die Zeit für eine allgemeine Entwicklungslehre ist überhaupt noch nicht gekommen, weil die Vorarbeiten noch nicht genügend weit vorgeschritten sind.

Hören wir nun das Urteil von berufenen Forschern über die bisherigen Ergebnisse der Paläontologie und über den Nutzen, den ihnen die bisherigen Entwicklungshypothesen geleistet haben.

Ein vorzüglich orientierendes Werk über den heutigen Stand unserer Frage veröffentlichte Professor Ch. Depéret im Jahre 1907 unter dem Titel Les transformations du monde animal [1], auf das wir jeden, der sich wirklich unterrichten will, aufmerksam machen möchten. Darin lesen wir: „Trotz der Theorien Lamarcks, Darwins und vieler anderer Transformisten wissen wir immer noch nichts über die wirklichen Ursachen der individuellen Variationen und wir können uns weder

---

schieden aufzufassen; aber das gilt nicht nur für die „Metaphysiker" und „Mystiker". — R. Francé ist als Philosoph und Entwicklungstheoretiker nicht ernst zu nehmen; daran ändert auch Wagners Ehrenrettung nichts. Daß die Gehirnzellen beim Menschen denken können, weil sie nie etwas anderes taten als sich darin üben, während die Körperzellen ihren „Handwerken" nachgehen mußten, ist doch auch in Wagners Augen keine Lösung eines philosophischen und entwicklungsgeschichtlichen Problems!

[1] Ins Deutsche übertragen von R. Wegner unter dem Titel „Die Umbildung der Tierwelt". Eine Einführung in die Entwicklungsgeschichte auf paläontologischer Grundlage, Stuttgart 1909.

den Ursprung noch die gegenseitigen Beziehungen der großen Gruppen fossiler Tiere erklären. Das Problem vom ersten Erscheinen des Lebens wird wohl immer außerhalb der Grenzen unseres Forschungsgebietes bleiben." [1]

„Wir wissen seit langer Zeit", sagt er an einer andern Stelle, „daß die Mehrzahl der großen Gruppen der wirbellosen Tiere schon im Kambrium (also in den untersten Versteinerungen führenden Schichten, von einigen lokalen Funden in den präkambrischen abgesehen) ganz deutlich getrennt war und daß wir infolgedessen fast auf alle Hoffnungen verzichten müssen, eines Tages die Urtypen der Foraminiferen, der Spongien (Schwämme), Korallen, Krinoiden (Haarsterne), Brachiopoden (Armfüßler), Lamellibranchiaten (Muscheln), Gastropoden (Schnecken), Kephalopoden (Kopffüßler), Trilobiten (Krebstiere) und sogar der mit Lungen atmenden Arthropoden zu finden. Wahrscheinlich werden wir dasselbe schon in wenigen Jahren von ebensoviel großen Klassen der Wirbeltiere sagen müssen, da wir jetzt schon sicher wissen, daß die Fische wenigstens bis zum Ordovicium (= unteres Silur, also an der Grenze des Kambriums), die Amphibien bis zum Devon, die Reptilien bis zum Karbon und die Säugetiere bis zur Trias zurückreichen." [2] Kurz, je mehr man der Geschichte einer bestimmten Klasse von Tieren nachgeht, desto weiter zurück müssen wir die Zeit des ersten Auftretens derselben als wohl charakterisierter Gruppe verlegen, ohne Anschluß an andere Klassen zu finden; viele enden für den Beobachter einstweilen blind in irgend einer Formation.

Das klingt weniger zuversichtlich, als man nach all dem Gerede in monistischen Aufklärungsschriften erwarten sollte.

Großes Aufsehen erregte im Jahre 1908 das Buch von Professor G. Steinmann: „Die geologischen Grundlagen der Abstammungslehre", wegen der gänzlichen Absage an die bisherigen Anschauungen über die Entwicklungsgeschichte der Tiere. Schon vor 20 Jahren sei es ihm klar geworden, daß er mit den landläufigen Hypothesen nicht zu einer einheitlichen Vorstellung von dem Werdegang der Organismen kommen werde und deshalb entweder auf „ein Begreifen der Naturgeschichte überhaupt verzichten oder neue Wege gehen müsse". „Zwar hat das stetig anwachsende fossile Material in vielen Einzelfällen zwingende Belege für die Abstammungslehre gezeitigt, in jeder andern Beziehung aber nur große Enttäuschung gebracht. Die Zusammenhänge im großen sind nicht klarer geworden, der gesamte Entwicklungsgang ist verschleiert geblieben, und alles Bemühen, ihn mit Hilfe der Entwicklungslehre aufzuklären, hat die vorhandenen Probleme nur verschärft." [3] Also dahin haben die Hypothesen geführt, daß man auf „jedes Begreifen" verzichten muß, wenn

---

[1] Depéret-Wegner, Die Umbildung der Tierwelt 70 (wir zitieren nach der deutschen Ausgabe). [2] Ebd. 233.

[3] G. Steinmann, Die geolog. Grundlagen der Abstammungslehre, Leipzig 1908, v. Die neuen Wege, die Steinmann einschlägt, werden wohl auch nicht

man sie nicht aufgibt! An einer andern Stelle desselben Buches sagt er, daß kein Wissenszweig so viel Interesse an der Entwicklungslehre habe als die Paläontologie und Geologie. „Aber gerade auf dieser Seite zeigt sich die größte Zurückhaltung und ertönen die Warnrufe am lautesten.“ [1]

Auf der 73. Naturforscherversammlung in Hamburg 1901 stellte Professor Koken in einem Vortrage [2] fest, „daß die Übergänge von Klasse zu Klasse sehr selten nachgewiesen seien“, unter denen der berühmte Archäopteryx aus dem Solnhofer Jura der bekannteste sei, da er noch deutlich einige Reptilienmerkmale (also von der nächst niedrigen Klasse) an sich trage. Aber sehr befriedigend ist dieser Übergang nicht, weil zunächst niemand anzugeben weiß, aus welchen Reptilien er etwa entstanden sein könnte. „Aus älteren Schichten des Jura und der Trias“ (also aus den geologischen Formationen, die zunächst in Betracht kämen) „kennen wir kleinere, hochbeinige Reptilien von solchem Habitus, wie sie Archäopteryx als Vorfahren fordert, so gut wie gar nicht.“ [3] Ch. Depéret gibt in seinem Werke „Die Umbildung der Tierwelt“ [4] zwar zu, daß die Entdeckung des Archäopteryx die nahen Beziehungen zwischen Vögeln und Reptilien dargetan habe, „aber er ist in seinem ganzen Bau schon ein richtiger Vogel und besitzt ohne Zweifel einen sehr langen Ahnenstamm, der zurzeit unserer Kenntnis entgeht“. So steht es mit dem „berühmtesten“ Übergang von Klasse zu Klasse. Sollte es denn nicht auch Vögel geben können mit langem, reptilienähnlichem Schwanz und Zähnen im Schnabel? Auf keinen Fall wissen wir irgend etwas über den Stammbaum des „Urgreifvogels“.

Sehr reserviert drückt sich auch Professor v. Zittel, der Verfasser des monumentalen Werkes „Handbuch der Paläontologie“, auf dem internationalen Geologenkongreß in Zürich im Jahre 1895 aus in seinem Vortrag „Ontogenie, Phylogenie und Systematik“: „Formenreihen, deren aufeinanderfolgende Glieder mit sukzessiven Entwicklungsstadien ihrer jüngsten, noch jetzt lebenden Vertreter übereinstimmen, gewähren allein ein unanfechtbares Bild von dem Entwicklungsgange eines bestimmten Formenkomplexes. Derartige Stammbäume bilden das erstrebenswerte Ziel der Paläontologie. Freilich sind wir noch immer weit davon entfernt.“ [5] Weiterhin erinnert er eindringlich an die „gebrechliche Basis unserer wissenschaftlichen Theorien“.

Depéret fügt diesen Bemerkungen Zittels noch bei: „Diese weisen Ratschläge sollten vor allem von jenen abenteuerlich gesinnten Paläontologen erwogen

---

immer zum Ziele führen. Doch darüber mögen die Paläontologen entscheiden. Was Steinmann S. 266 „über die Zunahme der geistigen Fähigkeiten“ als ersten Schritt zur „Menschwerdung“ sagt, hätte man in seinem „kritischen“ Werke allerdings nicht vermutet.

[1] Steinmann, Die geolog. Grundlagen der Abstammungslehre 19. — Vgl. dazu H. Muckermann, Paläontologische Urkunden und das Problem der Artenbildung, in dieser Zeitschrift LXXVI (1909) 30 f.

[2] Paläontologie und Deszendenzlehre, Jena 1902.

[3] A. a. O. 222. [4] S. 231. [5] S. 108.

und befolgt werden, die dazu neigen, mit fieberhafter Eile zahlreiche genealogische Stammbäume aufzuführen. Nach kurzer Zeit fallen diese Phantasiegebilde doch in sich zusammen, und ihre Stämme... bedecken gleichsam wie faulendes Holz den Boden des Waldes und erschweren dem Fortschritt der Zukunft nur den Weg." [1]

In einem Referat, das A. Handlirsch von seinem großen Werke [2] in der „Umschau" gibt, finden wir wiederum die gleichen Bemerkungen. „Die Methoden, deren man sich hierbei (d. h. bei der Erklärung der Abstammung der heutigen Formen) bediente, waren mannigfach, mehr oder minder exakt, beruhten aber im Grunde immer darauf, aus der genauen Untersuchung der gegenwärtig lebenden Tierformen und aus der Entwicklung der Individuen Schlüsse auf den Grad der Blutsverwandtschaft zu ziehen und auf diesem Wege den Entwicklungsgang,... kurz gesagt, die Phylogenie oder Stammesgeschichte zu rekonstruieren. Naturgemäß mußte die Phylogenie bei dieser Methode eine rein spekulative Wissenschaft bleiben, solange es nicht möglich war, die hypothetischen Ahnenformen durch solche zu ersetzen, welche tatsächlich einmal existierten. So selbstverständlich es nun auch erscheinen mag, einen Stammbaum nicht auf Grund der heute lebenden Gruppen und der hypothetischen Ahnen aufzubauen, sondern auf Grund der fossilen Funde, so sind doch erst in der allerjüngsten Zeit ernstliche Versuche in der angedeuteten Richtung gemacht worden." [3]

„Ist es auch", so sagt er kurz darauf, „bis heute noch nicht gelungen, für irgend eine Tiergruppe eine lückenlose Ahnenreihe aufzufinden, so liegt doch in vielen Fällen bereits hinlänglich Material vor, um wenigstens einzelne Etappen der stammgeschichtlichen Entwicklung in anschaulicher Weise durch ausgestorbene Vorfahren zu belegen." [4]

Wir wollen uns mit diesen Zeugnissen begnügen. Es handelt sich bei allen nicht etwa nur um gelegentliche Äußerungen, sondern um das wohlüberlegte Urteil der betreffenden Forscher, das teils in zusammenfassenden Werken, die förmliche Programmschriften sind (Steinmann, Depéret), teils bei der feierlichen Gelegenheit allgemeiner Naturforscherversammlungen (Koken, v. Zittel) oder als Rechtfertigung der angewandten Methode (Handlirsch) ausgesprochen wurde.

Da wir in dieser Arbeit nicht vorhaben, über die Abstammungslehre im allgemeinen zu schreiben, genügt uns die einmütige Feststellung, daß keine Entwicklung der Organismen irgendwie bewiesen oder auch nur wahrscheinlich ist, die alle systematischen Grenzen verwischte. Man sah sich vielmehr genötigt, eben weil bestimmte größere

---

[1] Depéret-Wegner, Die Umbildung der Tierwelt 108.

[2] Die fossilen Insekten und die Phylogenie der rezenten Formen, 2 Bde, Leipzig 1906—1908. [3] Die Umschau 1909, 588. [4] Ebd. 589.

Gruppen immer deutlich genug gegeneinander abgegrenzt bleiben, für jede einzelne derselben die Stammesgeschichte zu ermitteln. Eine solche besondere „Gruppe", in weit höherem Sinne, als die rein morphologische Systematik es überhaupt ausdrücken kann, bildet der Mensch. Für ihn muß also erst recht eine eigene Untersuchung angestellt werden auf paläontologischer Grundlage[1].

Besprechen wir nun kurz die übrigen Versuche, die wirkliche Stammesverwandtschaft des Menschen mit den Tieren nachweisen.

Im Jahre 1868 erschien ein Buch, von dem Depéret[2] mit Recht bemerkt, „daß es einerseits den allgemeinen Triumph und gleichsam eine Art lauter Vergötterung zum Ausdruck bringt, auf der andern Seite aber auch den Beginn und bis zu einem gewissen Grade auch die Ursache einer Krisis" wurde; es ist das die „Natürliche Schöpfungsgeschichte" von E. Haeckel, in welcher zum erstenmal die neue „embryologische Methode" weiter ausgebildet ist. Viele ausgezeichnete Naturforscher, namentlich im Auslande, so Milne-Edwards, de Lacaze-Duthiers und viele andere, fühlten sich förmlich abgestoßen von den ungezügelten phantastischen Ideen und dem leidenschaftlichen Tone dieser Kampfesschrift[3]. In raschem Tempo folgten dann größere und kleinere Veröffentlichungen, von denen das im Jahre 1874 zum erstenmal erschienene umfangreiche Werk „Anthropogenie oder Entwicklungsgeschichte des Menschen" wohl das bekannteste geworden ist. E. Haeckel hat zum guten Teil die Verwirrung in der ganzen Abstammungsfrage und die Zurückhaltung weiter Kreise auf dem Gewissen. Für die wissenschaftliche Erforschung der Abstammungslehre war die Wirkung eine fürchterliche: „Die gesamte paläontologische Forschung wurde", wie Depéret[4] sagt, „durch die embryologische Methode auf einen falschen Weg geführt." Haeckel aber hatte geglaubt, in seiner embryologischen Methode einen sichern Wegweiser für die Stammesgeschichte gefunden zu haben. Nach ihm nämlich

---

[1] Vgl. E. Wasmann, Die moderne Biologie und die Entwicklungstheorie[3] 298 ff 303 ff. Wasmann nennt solche Formenreihen „natürliche Arten" im Gegensatz zu den systematischen.

[2] Die Umbildung der Tierwelt 54.

[3] Über Haeckels „Forschungen" orientiert sehr gut die ausführliche Darstellung von E. Wasmann, Alte und neue Forschungen Haeckels über das Menschenproblem (vgl. diese Zeitschrift LXXVI 169 f).

[4] Die Umbildung der Tierwelt 113.

ist die „Ontogenesis oder die Entwicklung des Individuums eine kurze und schnelle, durch die Gesetze der Vererbung und Anpassung bedingte Wiederholung (Rekapitulation) der Phylogenesis oder der Entwicklung des zugehörigen Stammes, d. h. der Vorfahren, welche die Ahnenkette des betreffenden Individuums bilden"[1]. Im idealen Falle genügte also die sorgfältige Beobachtung der Aufeinanderfolge aller Keimesstadien, um die gesuchte Ahnenreihe vollständig zu kennen. Dieser ideale Fall tritt leider kaum jemals auf, da nach Haeckel selbst „meistens in der ontogenetischen Entwicklungsfolge vieles fehlt und verloren gegangen ist, was in der phylogenetischen Entwicklungskette früher existiert und wirklich gelebt hat"[2]. Das ist ein wahres Monstrum von einem „wissenschaftlichen Prinzip", das Haeckel noch unter dem Namen „biogenetisches Grundgesetz" einzuführen wagte. Wo ist denn die Norm, die uns zeigt, wie vieles in der Ontogenie gefälscht ist, und wenn noch meistens vieles gefälscht ist, welchen Nutzen hat denn dann noch das „Grundgesetz", das doch etwas wenigstens zur Aufklärung über die wirkliche Entwicklungsgeschichte beitragen soll? So kümmert sich denn auch vernünftigerweise kein einziger ernster Paläontologe bei seinen Forschungen viel um dieses Grundgesetz, das ihm die Arbeit doch so leicht machen sollte.

So sagt Depéret[3], daß „dieses Gesetz verlangt, jedes Mal (d. h. in jedem einzelnen Falle) mit der äußersten Vorsicht angewandt zu werden. Es würde in keinem Falle die Nachprüfung entbehren können, die durch die wirkliche Entwicklungsgeschichte gegeben wird, d. h. durch die Kenntnis der paläontologischen Urkunden". Das klingt nach bitterem Spott. Wann wird Haeckel, der doch kein Paläontologe ist, seinen Stammbaum des Menschen nach den Ergebnissen der Paläontologie, wie sie z. B. Depéret als kurze Bemerkungen den zweiundzwanzig Stadien beifügt, umgestalten?

Die zehn ersten Stadien sind fossil überhaupt gänzlich unbekannt, von den andern bleibt wenig übrig[4].

Professor v. Zittel sagte in seinem schon erwähnten Vortrag auf dem internationalen Geologenkongreß von Zürich über dieses wunderliche Grundgesetz: „Zieht man die Paläontologie zu Rate, so muß man erkennen, daß sich diese Hypothese keineswegs bewahrheitet hat."[5] Er zeigt dann an einigen Beispielen, auf welche „sonderbare Ahnen" man z. B. für die Krinoiden und Seeigel kommen würde nach dem Studium der heutigen Formen, die aber in Wirklichkeit „nicht

---

[1] Natürliche Schöpfungsgeschichte[2] 276.

[2] Bei O. Hertwig, Allgemeine Biologie[3] (1909) 667.

[3] Die Umbildung der Tierwelt 40. [4] Ebd. 52 ff. [5] Ebd. 105.

im entferntesten mit den Tatsachen" übereinstimmen würden! Solche Beispiele zeigten „die Geringfügigkeit der Aufschlüsse", die man der embryologischen Methode verdanke[1]; „die Beispiele ließen sich leicht verzehnfachen".

Die ganze Willkür, die bei einer solchen Methode um sich greifen würde, schildert Professor Kohlbrugge kurz und treffend: „Solche Waffen, wie Känogenese und Konvergenz (Känogenese ist die Bezeichnung für das viele, was „meistens" in der Ontogenese unterdrückt oder gefälscht wird), sind leider so geartet, daß ein jeder sie da benützen kann, wo es ihm paßt, oder sie auf der andern Seite auch wieder weglassen kann, wenn sie ihm nicht passen." Und weiterhin sagt er: „Sowie man auf Details eingeht, läßt sie uns im Stich; nur solange unsere Kenntnisse gering waren, schien alles in schönster Ordnung zusammengefügt."[2]

Mehr vom biologischen Standpunkte aus hält O. Hertwig[3] „einige Abänderungen und erläuternde Zusätze" zu der Haeckelschen Fassung des Grundgesetzes für notwendig. „Einmal lassen sich die ontogenetischen Stadien ihrem ganzen Wesen nach nicht als Wiederholungen der Formen, die in der langen Vorfahrenreihe einander gefolgt sind, wissenschaftlich charakterisieren. Zweitens läßt sich allein auf eine gewisse Ähnlichkeit embryonaler Formen kein Schluß auf eine gemeinsame Abstammung, wie es so vielfach geschieht, begründen." Das sind allerdings stark erläuternde Zusätze! Nach Hertwig ist die Ähnlichkeit der ontogenetischen (embryonalen) Stadien der Tiere unter sich und mit ausgebildeten (= erwachsenen und selbständigen) Formen niederer Tiergruppen nur der Ausdruck „allgemeiner Gesetze, von welchen der Entwicklungsprozeß der organischen Materie beherrscht wird"[4]. Da bleibt von Haeckels Grundgesetz rein nichts mehr übrig.

Diese „Zusätze" sind bei O. Hertwig eine einfache Folgerung seiner Lehre von der „Artzelle", die im ganzen Buche konsequent festgehalten wird. Nach seiner Lehre, die in den biologischen Tatsachen vollständig begründet ist, unterscheidet sich jede Zelle eines Frosches z. B. von jeder Zelle eines andern Tieres spezifisch, und namentlich gilt das von den Eizellen der Tiere. Die Eizelle des Frosches ist durch und durch Froschei (ein Frosch im Ei könnte man sagen), und der Embryo ist während der ganzen Entwicklung nie etwas anderes als Froschembryo. Dasselbe drückte schon Nägeli[5] kurz und treffend in den Worten aus: „In dem Hühnerei ist die Spezies (Art) ebenso vollständig enthalten als im Huhn, und das Hühnerei ist vom Froschei ebenso weit verschieden als das Huhn vom Frosch." Nach Haeckel aber waren alle Tiere und auch der Mensch einmal einzellige selbständige Wesen, so etwa wie Amöben, weil sie alle ihre Embryonalentwicklung mit einer Eizelle beginnen, und diese Einzelligen hatten nicht die geringste Tendenz, einmal etwa nur Mensch oder nur Huhn oder nur Frosch zu werden,

---

[1] Depéret-Wegner, Die Umbildung der Tierwelt 107.

[2] Kohlbrugge, Die morphologische Abstammung des Menschen 29.

[3] Allgemeine Biologie[3] 667 f. [4] Ebd. 670.

[5] Bei Korschelt u. Heider, Entwicklungsgeschichte der wirbellosen Tiere, Jena 1902 ff, 136.

sie waren ganz und gar indifferent für alles. Demnach müßten auch jetzt noch die Eizellen, wenn sie wirklich die einzelligen Ahnenformen wiederholen, indifferent sein, was sich mit den Ergebnissen der Biologie und der Lehre von den spezifisch verschiedenen Artzellen durchaus nicht verträgt. Hertwig leugnet tatsächlich das „biogenetische Grundgesetz“ vollständig.

Aus den Tagen, wo das unglückliche „Grundgesetz“ noch in etwa ernst genommen wurde, haben sich einige Ausdrücke weiter erhalten, die man endlich einmal fallen lassen sollte, nachdem das „biogenetische Grundgesetz“ selbst in der Fassung, die Haeckel ihm gab, aufgegeben wurde. Haeckel allein verdanken wir es im Grunde, daß man von „Kiemenspalten“ des menschlichen Keimlings spricht als einem klaren Zeugnis, daß die Vorfahren des Menschen einmal echte Fische waren oder doch fischähnliche, durch Kiemen atmende Wesen. Selbst R. Wiedersheim[1], der den Menschen aus lauter tierischen Merkmalen zusammengesetzt sein läßt, gibt uns ganz genauen Aufschluß, was aus den Schlundfalten und Schlundbögen (denn das sind die „Kiemenbögen“ und „Kiemenspalten“ in Wirklichkeit) beim menschlichen Embryo wird. Nirgendwo auch nur eine Andeutung, daß jemals Kiemen daraus entständen oder daß Kiemen auch nur irgendwie angelegt würden. „Die Viszeraltaschen (Schlundtaschen) nebst den sie trennenden Viszeralbögen (also nicht ‚Kiemen‘taschen)“, sagt er, „. . . schlechtweg als ‚funktionslos‘ zu bezeichnen, wäre gänzlich verfehlt; denn sie dienen mit ihrem entodermalen Zellmaterial nach wie vor zum Aufbau der Glandula thyreoidea (Schilddrüse) und thymus.“ Wenn die Viszeraltaschen trotzdem in demselben Satze „typische rudimentäre Organe“ genannt werden, so schadet das weiter nichts.

Nach dem Sprachgebrauch nämlich versteht man unter „rudimentären Organen“ gewisse Bildungen, die durch ihren Bau und ihre Lage im Organismus Ähnlichkeit haben mit bestimmten Organen anderer Tiere, aber so unvollkommen entwickelt oder gar nur angedeutet sind, daß sie eine Funktion nicht mehr oder äußerst unvollkommen ausüben können. Um nun das Vorhandensein solcher „Rudimente“ zu erklären, nimmt man an, daß sie früher wenigstens einmal funktionsfähig waren, sonst wüßte man nicht, warum sie überhaupt da sind. Die „Viszeraltaschen und Viszeral-

[1] Der Bau des Menschen als Zeugnis für seine Vergangenheit[4] (1908) 227. Was aus den Viszeralbögen wird, beschreibt Wiedersheim 91 ff. Ausführlichere Darstellungen geben uns hierüber die Lehrbücher der Embryologie, z. B. F. Tourneux, Précis d'Embryologie humaine[2] 173 ff.

bögen" gehören nun sicher nicht zu den rudimentären Organen; denn sie sind nicht nur „nicht ganz funktionslos", sondern gar nicht funktionslos. Woher kommt denn dieses „ganz", was fehlt denn noch, damit sie einfachhin „funktionierend" genannt werden können? Wir wissen ja aufs genaueste, wozu sie dienen; die äußere Ähnlichkeit in Form von Faltenbildungen bei der ersten Anlage macht sie doch nicht zu Kiemenfalten (von „Spalten" ist gar keine Rede). Wenn aus einem ursprünglich einheitlichen Material mehrere einander ± parallel verlaufende Bildungen (der Merkelsche Knorpel im Unterkiefer, das Zungenbein, die Knorpelbildungen des Kehlkopfes) hervorgehen sollen, wie es hier offenbar der Fall ist, muß doch einmal eine Gliederung in diesem Material, und zwar eine parallel verlaufende, eintreten, und das geschieht durch die Ausbildung von mehreren Falten. Man sucht da vergebens nach einem „typischen (also der Definition entsprechenden) rudimentären Organ". Man muß sich deshalb auch fragen, ob O. Hertwig seine oben erwähnte Ansicht über das „biogenetische Grundgesetz" in Einklang bringen kann mit dem, was er im Jahre 1900 schrieb[1].

„Bei den höheren, amnioten Wirbeltieren werden äußere und innere Schlundfurchen nebst den sie trennenden Schlundbögen zwar ebenfalls angelegt, doch entwickeln sie sich bei ihnen niemals zu einem wirklich funktionierenden Atmungsapparat; sie gehören daher in die Kategorie der rudimentären Organe." — Dieser Schluß ist nicht zulässig. Was tatsächlich „angelegt" wird, ist aus dem wirklichen, genau bekannten Schicksal dieser Anlage ohne weiteres zu ersehen, es sind der Merkelsche Knorpel im Unterkiefer, das Zungenbein, einige Gehörknöchelchen usw., alles gut verwendete und zum Teil höchst notwendige Bildungen. — Sollten die Schlundfalten und Schlundbögen nicht auch zu jenen „Formzuständen der Entwicklung" gehören, „welche die Vorbedingungen liefern, unter denen sich allein die folgende höhere Stufe der Ontogenese hervorbilden kann"[2], wie es O. Hertwig selbst für andere Embryonalstadien annimmt im scharfen Gegensatz zu dem, was Haeckels „biogenetisches Grundgesetz" eigentlich verlangte?

---

[1] O. Hertwig, Die Elemente der Entwicklungslehre des Menschen und der Wirbeltiere, Jena 1900, 173 (Entwicklungslehre hier gleich Embryonalentwicklung).
[2] O. Hertwig, Allgemeine Biologie[3] 670.

Zu den übrigen „Rudimenten" und „Rückschlägen ins Tierische", die man dem Menschen zuschreibt, bemerken wir kurz folgendes[1].

Auch der Mensch kann in der Ausbildung seiner Organe von den äußeren Lebensbedingungen, wie Nahrung, Klima, allgemeinem Kulturzustand (z. B. für Ausbildung der Sinnesorgane, der Muskulatur 2c.) beeinflußt werden.

Wir werden sehen, daß das kampfesreiche rauhe Leben der Urbewohner Europas selbst dem Skelette derselben sehr deutlich seinen Stempel aufgedrückt hat.

So ist es auch verständlich, daß der Mensch früher seine Ohrmuskeln zum Drehen und Wenden der Ohrmuscheln nötiger hatte und mehr gebrauchte als jetzt (das gilt für die Sinnesorgane überhaupt) und daß sie deshalb auch besser entwickelt waren als heutzutage.

Solche und ähnliche „Rückbildungen" können doch auch dem Menschen als Menschen widerfahren. Tritt aber bei einem rezenten Menschen wieder einmal eine bessere Ausbildung der betreffenden Ohrmuskeln z. B. auf, so mag man das immerhin einen „Rückschlag" nennen, aber es ist dann nicht ohne weiteres ein „Rückschlag" ins Tierische, sondern in einen früheren menschlichen Zustand.

Bei manchen sog. „Rudimenten" und gerade bei den „beweiskräftigsten" hat man inzwischen gefunden, daß sie wirkliche Organe sind, deren Funktionen für das Leben notwendig oder nützlich sind, so bei der Schild-, Thymus- und Zirbeldrüse[2] und selbst dem berühmten Wurmfortsatz des Blinddarms (Appendix). Nach einer ganzen Reihe von Forschern (Koch, Aschoff, W. Macewen, E. Albrecht, Klemm usw.) ist der Wurmfortsatz als ein „lymphatisches Organ zu betrachten, welches namentlich im Kindesalter zur Unschädlichmachung giftiger Darmbakterien dient"[3]. Das kann in Zukunft ebensogut auch bei den andern, jetzt noch als rudimentär betrachteten Bildungen gelingen.

Will man wirklich ehrlich sein, so müssen alle Bildungen, deren Funktion man festgestellt hat, aus der Liste der „Rudimente" ge-

---

[1] Ausführlich bespricht O. Hamann (Entwicklungslehre und Darwinismus [1892] 108 ff) das Werk von Wiedersheim in kritischer Weise. Vgl. ferner Ranke, Der Mensch II[1] 157 ff; E. Wasmann, Moderne Biologie[3] 454. [2] Ebd. 454.

[3] E. Wasmann, Neueres zur Abstammungslehre in der Revue luxembourgeoise 1910, Nr 2.

strichen werden, da ja ihr Vorhandensein aus eben dieser Funktion vollkommen erklärt und ganz und gar kein Grund mehr vorhanden ist, nach einer früheren Funktion zu suchen, die deren Entstehung und Mitführung verständlich machen müßte. Dann wären die „typischsten" Rudimente längst verschwunden.

Es ändert ferner gar nichts an der Stellung des Menschen, wenn die fortschreitende Forschung noch weitere körperliche Einzelheiten entdeckt, die er mit den Tieren, namentlich den höchsten, gemeinsam hat. Es könnten eben dann solche Bildungen nicht mehr als spezifisch menschlich betrachtet werden, aber „tierisch" wären auch sie in keinem andern Sinn, als überhaupt alles nicht spezifisch Menschliche im Körperbau „tierisch", d. h. auch bei Tieren vorkommend, genannt werden kann. — Die Gegner aber nehmen das Wort „tierisch", wenn sie von den rudimentären Organen reden, im Sinne eines Überrestes aus einem früheren, rein tierischen Zustand der menschlichen Ahnen, setzen also voraus, daß solche Ahnen vorhanden waren, was zu beweisen bis jetzt nicht geglückt ist. Es scheint uns sehr wichtig, diese Unterscheidung im Auge zu behalten. Die Nichtbeachtung derselben hat Wiedersheim dazu gebracht, den Menschen zu einer förmlichen Rudimentenansammlung zu machen oder, wie P. Wasmann[1] sich ausdrückt, „zu einem Mosaikbild aus lauter tierähnlichen Stücken und rudimentären Organen". Nimmt man „tierähnlich" im ersten Sinn, d. h. „auch bei Tieren vorkommend", so hat Wiedersheim zum Teil recht. Wenn man von den spezifisch menschlichen Eigentümlichkeiten im Körperbau, von der Schädelbildung besonders und dem aufrechten Gang, absieht, kommt beim Menschen wirklich noch genug „Tierisches" vor. Das weiß man aber längst, und niemand nimmt daran Anstoß, daß man den Menschen, rein morphologisch betrachtet, zunächst zu den Wirbeltieren, dann zu den Säugetieren und Primaten in Beziehung bringt. — Wenn „tierisch" jedoch im Sinne von Überbleibsel rein tierischer Ahnenformen genommen wird, ist der Mensch ein Monstrum, bei dem nur, man weiß nicht recht wie, zu all den Rudimenten noch der große Schädel und der aufrechte Gang samt der Vernunft hinzukamen.

Bedenkt man schließlich, was Wiedersheim als typisch rudimentäre Organe bezeichnet, z. B. die Schlundfalten und Schlundbögen

[1] Moderne Biologie[3] 452.

sind nach ihm solche, dann kann man sich eine Vorstellung machen von dem, was er alles unter nichttypischen verstehen wird.

Wir haben demnach gesehen, daß auch die „ontogenetische Methode" die Tierabstammung nicht bewiesen hat. Die Paläontologen kümmern sich nicht darum oder wenden das biogenetische Grundgesetz „in jedem einzelnen Fall mit der äußersten Vorsicht an" (Depéret); es „hat sich nicht bewahrheitet" (Zittel); O. Hertwig hat es im Namen der Biologie so revidiert, daß es nicht mehr zu erkennen ist und über die Ahnen nichts aussagt; die „rudimentären Organe" funktionieren entweder oder sie sind Bildungen, die Mensch und Tieren gemeinsam sind, oder sie deuten auf frühere menschliche Zustände hin oder man weiß noch nicht, was sie bedeuten.

Es bleibt uns noch übrig, auf die Blutreaktionen kurz einzugehen, die seit Friedenthals Entdeckung als neuer „Beweis" für die Blutsverwandtschaft des Menschen mit den höheren Affen vorgebracht werden[1].

Man weiß schon seit langem, daß Blut von einem Menschen in das Gefäßsystem eines andern übertragen (transfundiert) werden kann und angenommen wird. Ähnlich verhält es sich nach neueren Versuchen, namentlich von Friedenthal, Nuttall, Uhlenhut u. a., mit dem Blut der Primaten hinsichtlich des Menschen und umgekehrt. Daraus schloß man auf eine Blutsverwandtschaft des Menschen und man konnte die Behauptung lesen, daß der Mensch nicht nur von den Affen abstamme, sondern ein echter Affe sei.

Auch andere biochemische Reaktionen zeigten, daß Menschen- und Primatenblut sich ähnlich verhalten. Führen wir ein Beispiel wenigstens etwas weiter aus[2]. „Wenn man frisches Blut stehen läßt, so setzen sich die Blutkörperchen und der Faserstoff als Blutkuchen zu Boden, und darüber bleibt eine hellgelbe Flüssigkeit stehen, das Blutserum. Spritzt man nun von dem Blutserum z. B. eines Pferdes eine kleine Menge in die Blutgefäße oder unter die Haut eines Kaninchens oder eines andern Tieres, so wird das Blut dieses Tieres (z. B. des Kaninchens) in bestimmter Weise verändert (es wird „immun" gegen Pferdeblut): es ruft nämlich jetzt sein Blutserum, das wir Pferdeblut-Kaninchenserum nennen wollen, beim Eintröpfeln in eine Lösung von wenig

[1] Vgl. den gut orientierenden Aufsatz von R. Rößle, Die Bedeutung der Immunitätsreaktionen für die Ermittlung der systematischen Verwandtschaft der Tiere, im Biolog. Zentralblatt 1905, Nr 11 u. 12; ferner die kritische Besprechung von E. Wasmann, Der Kampf um das Entwicklungsproblem in Berlin (1907) 43 ff.

[2] Es ist dem Büchlein „Abstammungslehre und Darwinismus"[2] (1904) von R. Hesse entnommen.

Pferdeblut einen fleckigen Niederschlag hervor, aber in diesem Falle nur bei Pferdeblut, also bei der Tierart, deren Blut vorher dem Kaninchen gleichsam eingeimpft war ... Doch das gilt mit einer gewissen Einschränkung: der Niederschlag entsteht nicht bloß in der Blutlösung derjenigen Tierart, der das Blut zur „Impfung" des Kaninchens entnommen wurde, sondern auch in der Blutlösung nahe verwandter Tiere: also Pferdeblut-Kaninchenserum wirkt nicht bloß auf eine Lösung von Pferdeblut, sondern auch auf eine solche von Eselsblut, wenn auch etwas schwächer."[1] Menschenblut-Kaninchenserum wirkt auch auf das Blut der menschenähnlichen Affen fast gleich stark, weniger stark auf das der übrigen Affen als auf das Menschenblut selbst.

Daß durch derartige Versuche nichts weiter gezeigt wird als eine große Ähnlichkeit in der chemischen Beschaffenheit des Blutes bei Mensch und Anthropoiden, hat Friedenthal selbst bereitwillig zugegeben in der bekannten öffentlichen Diskussion in Berlin mit P. E. Wasmann[2].

In diesem Sinne sind wir Menschen allerdings mit den Primaten „blutsverwandter" als mit andern Tieren. Das war zu erwarten. Unser Körper hat im großen und ganzen dieselben Organe und Gewebe, mit ähnlichen Funktionen und ähnlicher chemischer Zusammensetzung, und alle ernähren sich von den durch das Blut zugeführten Stoffen, das also ebenfalls eine sehr ähnliche chemische Beschaffenheit zeigen muß bei Mensch und Affe. Deshalb allein kommt der Mensch aber den Anthropoiden um nichts näher, als er vorher war, denn offenbar bleibt trotz des ähnlichen Blutes der Mensch ein vernunftbegabtes Wesen mit dem ihn kennzeichnenden körperlichen Bau, und der Affe gewinnt gar nichts.

Je weiter man übrigens die Immunisationsversuche treibt, desto mehr Tierformen zeigen schließlich die Reaktion[3]; es wird demnach, wie auch Rößle meint, durch die Intensität der Reaktion nur gezeigt, „daß das eine Tier näher mit dem andern verwandt sei als ein drittes, aber es gehe nicht daraus hervor, wie nahe beide unter sich verwandt sind". Manchmal versagt auch die Methode, insofern systematisch recht fern stehende Tiere (wie Waltiere und Huftiere) sehr ähnliche Reaktionen zeigen; deshalb betrachtet aber niemand einen Walfisch als echtes Schwein oder im allgemeinen als echtes Huftier.

Kurz, mit all diesen Methoden und Hypothesen kommt man nicht vorwärts. Der Mensch steht auch jetzt noch den Affen so ferne wie früher,

---

[1] R. Hesse, Abstammungslehre und Darwinismus[2] 63 f.

[2] E. Wasmann, Der Kampf um das Entwicklungsproblem 87.

[3] Rößle im Biolog. Zentralblatt 1905, 396.

und man wird sich entschließen müssen, den tierischen Ahnen des Menschen wirklich nachzugehen, wenn man etwas beweisen will. Daß im Falle einer tierischen Abstammung zunächst die Primaten in Betracht kommen, stand fest, bevor man überhaupt etwas wußte von den subtilen Methoden der neuesten Zeit; der Weg war also schon längst vorgezeichnet. Daß Pferd und Esel sehr nahe verwandt sind, sah man ihnen an, sie können ja auch noch fruchtbar miteinander gekreuzt werden; die Blutreaktionen haben da nichts Neues gebracht. Wo aber systematische Ähnlichkeit und Blutreaktionen nicht übereinstimmen, werden Paläontologen nach wie vor sich nach der ersteren richten bei ihren Forschungen.

Das bisherige Ergebnis unserer Untersuchung ist also folgendes. Die allgemeinen Abstammungshypothesen, die man uns bis jetzt bot, waren schon in der Methode gänzlich verfehlt, weil sie rein a priori theoretisch vorgehen, anstatt die Erfahrung und die wirklichen Ergebnisse der Paläontologie zu Grunde zu legen. Die ernsten Forscher, Biologen und Paläontologen, die sich nach ihnen ausschließlich oder auch nur in größerem Umfang richten wollten, wurden zur Verzweiflung oder zu einer skeptischen Haltung gebracht. — Die Paläontologen sagen ein ähnliches Resultat auch heute noch jedem andern allgemeinen Erklärungsversuch voraus, weil die Vorarbeiten noch lange nicht abgeschlossen sind. „In der Zeit, in der wir uns befinden, würde die Behauptung sehr unbesonnen sein, daß wir das allgemeine Gesetz in befriedigender Weise kennen, welches die unaufhörlichen Umbildungen der Lebewesen vom Erscheinen des Lebens auf der Erde an bis auf unsere Zeit beherrscht hat.“ [1] Wer aber das zu erklärende Gesetz selbst nicht kennt, kann auch nicht versuchen, es zu deuten und zu erklären, was doch eine Abstammungshypothese zu leisten hätte.

Die embryologische Methode gar ist, als „wissenschaftliche Hypothese“ beurteilt, ein Hohn auf jede Wissenschaft, weil sie für sich allein nach Haeckel selbst zu falschen Schlußfolgerungen führen muß; denn die Ontogenese fälscht ja „vieles in den meisten Fällen“ (Känogenese). Da eine Norm für das, was gefälscht wird, in der embryologischen Methode selbst nicht vorhanden ist, bleibt die Anwendung eine ganz willkürliche, vom persönlichen Ermessen jedes einzelnen Forschers abhängige (vgl. oben das Urteil Kohlbrugges hierüber). Sagt

[1] Depéret-Wegner, Die Umbildung der Tierwelt 114.

man aber, die Norm sei in den paläontologischen Funden gegeben, so wissen wir, daß das „biogenetische Grundgesetz" im großen und ganzen durch die Paläontologie widerlegt wird („Es hat sich nicht bewahrheitet" nach Zittel); so dient also die Norm für die Anwendung der Hypothese zur Widerlegung ebenderselben[1].

Die Methode, nach den Blutreaktionen den Grad der wirklichen „Blutsverwandtschaft" zu bestimmen, bringt den Entwicklungstheoretiker in die größte Verlegenheit. Denn konsequent durchgeführt, ist der Mensch wegen der fast gleichen Blutreaktionen (also wegen der fast gleichen chemisch-biologischen „Blutsverwandtschaft") entweder direkt ein Affe oder ihm etwa so verwandt, wie Pferd und Esel es unter sich sind[2]. Alle andern „Beweise" aber sollen höchstens auf eine ziemlich entfernte Vetternschaft hinweisen. Es ist also gar kein Verhältnis (Proportion) zwischen chemisch-physiologischer „Blutsverwandtschaft" (Blutähnlichkeit) und echter, auf Abstammung beruhender; man kann also mit ihr gar nichts anfangen für die Ermittlung der unmittelbaren tierischen Ahnen (Verwandten) des Menschen, worauf es zunächst allein ankommt.

Wie die ernsten Forscher, müde und enttäuscht von den beständigen Mißerfolgen, die ihnen die besprochenen Hypothesen brachten, sich endlich entschlossen, für jede einzelne größere Gruppe von Tieren den Entwicklungsgang paläontologisch zu untersuchen, so tat man es auch für den Menschen.

Wir wollen nun zur Besprechung der paläontologischen Funde übergehen, die man als Beweisstücke für die tierische Abstammung des Menschen bis jetzt vorgebracht hat[3].

---

[1] Allerdings gibt es Fälle von fossilen Tieren, die einige, jetzt nur während des Embryonallebens oder in der Jugend vorkommende Stadien dauernd beibehalten; aber diese Abweichungen sind nicht sehr bedeutend und verändern auf keinen Fall den Gesamttypus (Depéret-Wegner, Die Umbildung der Tierwelt 107).

[2] R. Hesse, Abstammungslehre und Darwinismus[2] 64: „Diese Versuche zeigen also eine Blutsverwandtschaft im wörtlichen (also nicht nur im biochemischen) Sinne, eine Verwandtschaft, die vergleichbar ist mit der zwischen Hund und Fuchs, zwischen Esel und Pferd."

[3] Wir halten uns, was den beschreibenden Teil angeht, vorzüglich an M. Hoernes, Natur- und Urgeschichte des Menschen, 2 Bde, Wien u. Leipzig 1909; H. Obermaier, Les restes humains quaternaires dans l'Europe centrale, in L'Anthropologie (1905) 385 ff; (1906) 55 ff; W. Branca, Der Stand unserer Kenntnisse vom fossilen Menschen, Leipzig 1910.

(Schluß folgt.)

Karl Frank S. J.

Rezensionen.

Geschichte der Verehrung Marias im 16. und 17. Jahrhundert. Ein Beitrag zur Religionswissenschaft und Kunstgeschichte. Von **Stephan Beissel** S. J. Mit 228 Abbildungen. gr. 8° (X u. 518) Freiburg 1910, Herder. *M* 12.—; geb. in Leinw. *M* 14.50

Schneller als man erwarten konnte, ist der erste Teil dieses neuen, groß-angelegten Werkes erschienen, das der Verfasser bereits im Vorwort zu seiner „Geschichte der Verehrung Marias in Deutschland während des Mittelalters“ angekündigt hat (s. Stimmen aus Maria-Laach LXXVII [1909] 205). Wie in Beissels wissenschaftlichen Arbeiten überhaupt, so steckt auch in dieser wieder eine unverdrossene Sammelarbeit, und jede Seite verrät den geschulten, kritischen Blick des Historikers. Gerade die äußerlich unscheinbaren Kapitel zeigen eine in solchem Maße seltene Verwertung älterer, vielfach schwer zugänglicher Literatur.

Im ersten Kapitel schildert der Verfasser die Fortentwicklung des „Gegrüßet seist du, Maria“, dessen erster Teil bereits im 13. Jahrhundert immer tiefer ins Volk eingedrungen war, bis zur jetzt feststehenden Form. Kapitel zwei zeigt uns die allmähliche Entstehung des „Engel des Herrn“, wobei der Verfasser freilich, um ein abgeschlossenes Ganzes geben zu können, aus dem Zeitrahmen dieses Bandes hinaus in frühere Jahrhunderte zurückgreifen muß. Selbst der Halleysche Komet taucht in diesem Kapitel für einen Moment auf, bei Gelegenheit der von Kalixt III. verordneten Gebete zur Mittagszeit. In den beiden folgenden Kapiteln wird die Geschichte des Rosenkranzgebetes weitergeführt und die vielfach verbreitete Legende von der Einführung des Rosenkranzes als historisch unhaltbar erwiesen. Trefflich ist die Ikonographie der sog. Rosenkranzbilder bis Tiepolo († 1770). Daß die so poetischen, namentlich aber fürs Volk so anregenden Rosenkranzbilder (ähnlich unsern Stationsbildern) verschwunden sind, kann man nur bedauern, und die alte Praxis wäre wohl einer Neubelebung wert. Viele würden den Rosenkranz andächtiger und leichter beten können, wenn sie während der Dauer der Dekade das Bild des betreffenden Geheimnisses vor Augen hätten. Mit Wärme schildert der Verfasser das viele Gute, das durch die Rosenkranzbruderschaften gestiftet wurde. Leider verschwanden sie zur Zeit der Reformation immer mehr, und erst mit dem Einsetzen einer zielbewußten Gegen-reformation um die Mitte des 16. Jahrhunderts wurde durch die allenthalben neu erstehenden Kongregationen ein reicher Ersatz für sie geschaffen.

Manches Neue erfahren wir aus dem sechsten Kapitel: „Bekämpfung der Marienverehrung durch die Protestanten.“ Luther war anfänglich durchaus kein Gegner der Muttergottesverehrung. Er erkannte an, Maria sei Jungfrau gewesen

vor, in und nach der Geburt des göttlichen Kindes. Noch mehrere Jahre nach seinem Abfall pflegte er vor der Predigt ein Ave Maria oder Paternoster zu beten; Maria ist nach ihm das „edelste Kleinod nach Christo in der ganzen Christenheit". Freilich gegen die Art und Weise, wie Maria in der katholischen Kirche verehrt wurde, eiferte Luther mit aller Heftigkeit. Tatsächlich hatten sich ja im Laufe der Zeit manche Mißbräuche und Abgeschmacktheiten eingeschlichen, aber — tollatur abusus, servetur usus. Auch die Verehrung der Bilder bekämpfte Luther an sich nicht; Osiander wagte es 1550 noch nicht, ein Marienbild an der Lorenzkirche in Nürnberg zu entfernen. Dagegen haben Calvin und Zwingli entschieden mit aller Marienverehrung aufgeräumt und eine große Zahl kostbarer Gemälde und Skulpturen vernichten lassen.

Mit dem siebten Kapitel beginnt der Verfasser seine ausführliche ikonographische und kunstgeschichtliche Studie über die malerischen und plastischen Mariendarstellungen aus dem 16. und 17. Jahrhundert. Es läßt sich gar nicht andeuten, welche Fülle feinsinniger Beobachtungen dieser Teil enthält, und welch treffende Urteile in Prinzipienfragen hier eingewoben sind, z. B. über die Konfession Dürers (S. 124), über die Beurteilungsnormen Raffaelscher Madonnen (S. 132), über das konstruktive Gerippe in manchen großen Meisterwerken (Dürers Madonna, S. 127; Raffaels Sixtina, S. 134), über die Nacktheit des Jesuskindes (S. 129 130), über das idealistische Moment in Rubens' Heiligenbildern (S. 191), über das immer mehr hervortretende Bevorzugen eines landschaftlichen Hintergrundes statt des früher beliebten architektonischen, über die häufigere Zuziehung und würdigere Gestaltung des hl. Joseph (S. 168 300), über die allmählich sich steigernde Vorliebe für Wolkenthrone und Wolkendraperien (S. 169) usw. Konsequent prüft der Verfasser die besprochenen Kunstwerke nach ihrem ideal-religiösen Gehalt. Ganz vorzüglich ist die prinzipielle Erörterung, die er (S. 399—400) über solche Bilder anstellt, bei denen die technische Vollendung groß, der ideale Gehalt dürftig ist. Aber gerade nach den hier ausgesprochenen Grundsätzen scheint uns Beissel die Art des großen Flamländers Rubens vielleicht zu sehr zu entschuldigen, namentlich gegenüber einem Correggio. Daß Rubens „seine irdischen Modelle für Heiligenbilder veredelt und in höhere Sphären versetzt hat" (S. 191), trifft jedenfalls nicht bei allen Bildern des Meisters zu. Schade ist, daß so viele der beschriebenen Kunstwerke ohne Abbildung bleiben mußten; die wenigsten der Leser sind in der Lage, dieselben in so kostspieligen Sammelwerken wie „Klassiker der Kunst", „Klassischer Bilderschatz", Kuhns „Kunstgeschichte", auf die der Verfasser verweist, einzusehen. Die fünf Buchstaben D·G·I·P·N auf dem Bilde Seite 165 dürften wohl Dei genitrix intercede pro nobis heißen, und nicht, wie der Verfasser meint: Dei Genetrici Patronae Nostrae.

Die Kapitel zehn bis elf bringen uns eine klare, übersichtliche Geschichte des Festes der Unbefleckten Empfängnis und der bildlichen Darstellungen dieses Geheimnisses. Letztere werden ikonographisch in vier Klassen geschieden: a) Bilder der Eltern Marias; b) symbolisch-, c) dogmengeschichtliche Bilder; d) Bilder

der Person Marias. Beissels schon oft bewährte Meisterschaft in ikonographischer Darstellung offenbart sich hier aufs glänzendste. Der Freundschaft Murillos mit den Franziskanern, den unermüdlichen Verfechtern der Unbefleckten Empfängnis, ist es zu danken, daß uns der Maler so viele Bilder über dieses Geheimnis geschenkt hat.

Wer die in den letzten Jahren so aktuell gewordene Loreto-Frage in etwa verfolgt hat, mochte auf des Verfassers Urteil hierüber gespannt sein. Die im siebzehnten Kapitel beigebrachten, gewissenhaft und vorurteilslos geprüften historischen Dokumente dürften wohl genügen, die Übertragung des heiligen Hauses als fromme Legende zu kennzeichnen. Die Wallfahrt würde dadurch ja nicht vernichtet, sondern nur auf jene Motive zurückgestellt, die bereits vor dem Auftauchen der Legende die Gläubigen so mächtig angezogen hatten.

Die zwei letzten Kapitel schildern den Werdeprozeß marianischer Litaneien und Salveandachten in lückenloser Entwicklungsreihe. Wie viele Jahrhunderte haben doch oft gearbeitet, um unsere heute üblichen Gebetsformeln auszubilden und durchzufeilen! So wird die Kenntnis ihrer Geschichte ein neuer Beweggrund, sie als kostbares Erbgut hochzuschätzen und fleißig zu benützen. — Ein ausführliches treffliches Personen- und Sachregister beschließt den Band. Sehr zu begrüßen ist es, daß der Verfasser diesmal im Verzeichnis der Abbildungen auch die Künstlernamen beigefügt und so den Gebrauch desselben wesentlich erleichtert hat.

Nun fehlt noch der Schlußband. Auf sein baldiges Erscheinen dürfen wir um so mehr hoffen, als die ausgedehnten Vorarbeiten größtenteils beendet sind. Da dieser Band der Marienverehrung im 18. und 19. Jahrhundert gewidmet sein wird, kann er auf ganz besonders freudige Aufnahme rechnen.

Joseph Kreitmaier S. J.

Enchiridion Fontium Historiae Ecclesiasticae antiquae, quod in usum scholarum collegit ***Conradus Kirch*** S. J. 8⁰ (XXX u. 636) Freiburg 1910, Herder. *M* 8.—; geb. in Leinw. *M* 9.—

Der Verfasser, durch jahrelange kirchengeschichtliche Vorlesungen und Übungen mit den Quellen wohlvertraut, hat sich die verdienstliche Aufgabe gestellt, dem Lehrer wie dem Studierenden ein Handbuch zu bieten, das ihn eine ganze Reihe der wichtigsten Quellenzeugnisse für die altkirchliche Geschichte wie mit einem Blick überschauen lasse. Mit großer, ja peinlicher Sorgfalt sind die Quellenausschnitte auf Grund der besten kritischen Ausgaben zitiert. Wo es sich um griechische Urtexte handelt, ist die lateinische Übersetzung beigefügt, eine wenigstens für Anfänger im Studium der altchristlichen Literatur überaus wünschenswerte Beigabe, die natürlich das Eindringen in den Originaltext nur erleichtern, nie ersetzen soll. So bietet dieses Enchiridion eine Summe von Material, das man sich sonst nur unter Aufbietung großer Mühe und vieler Unkosten aus Bibliotheken zusammensuchen mußte. Da es sich, wie der Titel besagt, nur um ein Handbuch handelt, das überdies in den Zeugnissen, die es bietet, bis in die Mitte des achten christlichen Jahrhunderts hinabreicht, so konnte unmöglich die

ganze Fülle kirchenhistorischer Quellen für die alte Zeit geboten werden. Es galt, eine Auswahl zu treffen, wie dies die Vorrede des Werkes klar zum Ausdruck bringt. Das gesamte Material hätte Folianten gefordert.

Die von Kirch getroffene Auswahl glaubt Referent als eine wirklich glückliche bezeichnen zu dürfen. Denn die 1002 Nummern führen den Leser in eine Reihe der wichtigsten Fragen aus den verschiedensten Gebieten der Kirchengeschichte ein. Man erkennt auf den ersten Blick, daß diese Disziplin mehr zu bieten hat als ein bloßes Bild vom äußeren Verlauf der Ereignisse. Wir hören die Quellen uns berichten über die ersten Begründer unserer heiligen Kirche, über ihre Ausbreitung, die Verfolgungen, die sie erlitt, ihren Eintritt in das öffentliche Leben. Das innerkirchliche Walten und Wirken in Lehre und Kult, in Sakramentenspendung und sittlicher Ausgestaltung, der Kampf gegen Irrlehre und Sittenverderbnis, mit einem Wort das seelische Leben der Kirche zieht in kleinen Einzelbildern an uns vorüber. Oft sind es nur einige kurze, markante Sätze, doch nicht so aus ihrem Kontexte losgelöst, daß man nicht deren Tragkraft abzuwägen vermöchte. Auch über die Beziehung zwischen Kirche und Staatsgewalt sprechen sowohl christliche als heidnische Schriftsteller zu uns. Es ist also eine wahre Blütenlese aus den Quellen der alten Kirchengeschichte.

Aber auch dem äußeren Verlauf der Kirchengeschichte hat Kirch in seinem Enchiridion die reichste Aufmerksamkeit gezollt. Das zeigen neben den vielen christlichen Zeugnissen auch die Auszüge aus Plinius dem Jüngeren, Tacitus, Suetonius, Dio Cassius, die Reskripte Hadrians, die Edikte des Gallienus, Domitius Aurelian, Diokletian, sowie die wenngleich ganz kurzen Zitate aus den Scriptores der Kaisergeschichte im 4. Jahrhundert, aus dem Chronographen des Jahres 354, aus Ammianus Marcellinus usw.

Der Nutzen eines solchen Enchiridions für die Vorlesungen in der Kirchengeschichte, für das gemeinsame praktische Zusammenarbeiten von Lehrer und Studierenden wie für das Privatstudium des Priesters, dem keine reiche Bibliothek zur Verfügung steht, liegt auf der Hand. Der Dogmatiker, der Moralist und der Kanonist werden in einer ganzen Reihe von Konzilsbeschlüssen und Rundschreiben, von Erlassen der Päpste, von Notizen altkirchlicher Schriftsteller über Irrlehren und Spaltungen dankenswerte Ergänzungen des dogmatischen Enchiridion von Denzinger-Bannwart, wie umgekehrt dieses dem Kirchenhistoriker für die Beurteilung des innerkirchlichen Lebens manchen wünschenswerten Beitrag liefert.

Für eine Reihe von Fragen ist das ganze verfügbare Quellenmaterial zur Stelle gebracht. Es sind dies vor allem die Fragen, die Nero, den Brand der Stadt, die Ursache und die Ausdehnung der ersten Verfolgung betreffen, die Frage nach den juridischen Quellen der Verfolgungen und die hierhin gehörigen Reskripte und Dekrete der Kaiser, die Frage nach dem römischen Aufenthalt und Märtyrertod des Apostelfürsten Petrus, die Fragen über die Legio fulminatrix, die Vision und die Taufe Konstantins, die Buße des Kaisers Theodosius, Leo I. und Attila. Dazu kommen die Liberius- und die Honoriusfrage. Diese Fragen bieten, wie Kirch mit Recht hervorhebt, einen dankbaren Stoff für kürzere oder

längere seminaristische Übungen auf dem Gebiete der Kirchengeschichte. Die ausschließliche Behandlung einer größeren Quellenschrift ist ja nicht die einzige, vielleicht nicht einmal immer die lehrreichste Art, dergleichen kirchengeschichtliche Übungen anzustellen. Die aufgeführten Fragen empfehlen sich zu einer solchen Behandlung gerade deshalb, weil hier das ganze Quellenmaterial vorliegt, während bei andern, besonders bedeutenderen dogmenhistorischen Stoffen dem Studierenden gerade wegen der Fülle des Materials eine abschließende Beurteilung auf Grund seiner eigenen Einsicht in die Quellen nur schwer möglich sein wird.

In Bezug auf andere bedeutende Fragen aus der Kirchengeschichte ist der gebotene Stoff zwar ein sehr reichhaltiger, aber man kann es mit Recht wünschenswert erachten, daß hier noch mehr geboten würde. Es wurde von anderer Seite angedeutet, Kirch biete verhältnismäßig zuviel über den Primat des römischen Papstes. Referent wünscht im Gegenteil, es möchte in dieser für die ganze Kirchengeschichte so grundlegenden Frage, wenn immer möglich, noch mehr geboten und namentlich auf das Verhältnis des Papstes zu den ersten vier ökumenischen Konzilien näher eingegangen werden. Freilich könnte dies im Rahmen eines einbändigen, noch handlichen Enchiridions nicht geschehen, ohne andere Nummern zu opfern, die man doch auch nicht gern vermißt. Referent will die von Kirch getroffene Wahl keineswegs eine weniger glückliche nennen. Er möchte nur die Frage stellen, ob es sich nicht lohnen würde, eine Beschränkung in dem Sinne vorzunehmen, daß gewisse Materien, die für das äußere und innere kirchliche Leben von untergeordneter Wichtigkeit sind, völlig ausgeschaltet würden, um für eine weitere Ausgestaltung der Fragen über den Primat, die Hierarchie, die hochheilige Eucharistie, Buße und Ordination noch reichere Quellenbelege zu bringen.

Jedenfalls wäre einfach unmöglich, im Enchiridion in Bezug auf solche Fragen das Pro und das Contra gleich ausführlich zu Wort kommen zu lassen. Schon das notwendigste Material zur Lösung der Frage über die Behandlung der Kapitalsünder bis zur Mitte des 3. Jahrhunderts mit den zahlreichen Zeugnissen aus Hermas, Tertullian, Hippolyt, Origenes und Cyprian müßte eine recht unliebsam empfundene Vergrößerung des Werkes bedeuten. Unter diesen Umständen ist es nur zu begrüßen, ja es scheint der einzig richtige und selbst mögliche Weg, wenn Kirch in den Fragen, bei denen nicht das gesamte Material pro und contra vorgelegt werden kann, vor allem jene Zeugnisse hervorhebt, in denen die bedeutendsten Größen des christlichen Altertums endgültig mit der wahren und richtigen Anschauung der Kirche übereinstimmen. Zweifelsohne ist es auch rein historisch wichtiger zu wissen, daß der hl. Cyprian schließlich ausdrücklich sagt, die Rekonziliation sei nie zu verweigern, und diese seine Anschauung aufs entschiedenste motiviert, als zu wissen, daß er nur nach längerem Kampf sich zu dieser Ansicht durchgerungen.

Referent vermag daher keineswegs dem Urteil einer Besprechung des Enchiridion in der „Theologischen Revue“ Nr 2 beizustimmen. Dort wurde gesagt, in der Auswahl der Stücke walte bei Kirch offensichtlich der dogmatische und apologetische Standpunkt vor. Dagegen spricht schon jene stattliche Zahl von streng historischen Fragen, bei denen das vollständige Material beigebracht wird; dies zeigt ja klar, daß historisches Interesse maßgebend ist. Das geht aber auch aus

einer Reihe von Stücken hervor, welche direkt die kirchliche Glaubens- und Sittenlehre berühren. So aus den Nummern 78 ff 84 ff (über den Osterstreit), 201 ff (Hippolyt gegen Papst Callistus), 274 f (Firmilian gegen Papst Stephan I.), 360 ff (Stücke aus Arius' Schriften), 609 (Epiphanius von Constantia gegen die Bilderverehrung), 724 ff (die Anathematismen des Nestorius gegen Cyrill von Alexandrien), 822 ff (Salvians Schilderung der Sittenverderbnis unter den Christen) usw. Apologetisches Interesse hat doch sicher die Auswahl dieser Nummern nicht diktiert.

Kirch hofft, sein Enchiridion werde zugleich eine Art patristischer Chrestomathie darstellen, obgleich eine solche nicht direkt beabsichtigt war. Jedenfalls lernt man eine ganze Reihe altchristlicher Schriftsteller in ihrer geistigen und literarischen Eigenart aus dem Handbuch kennen und auch liebgewinnen. Das Enchiridion will indes ein Florilegium patristicum keineswegs ersetzen. Ein solches hat und behält seine volle und ganze Bedeutung. Aber dadurch, daß Kirch die Quellenausschnitte aus Denkmälern, Grabschriften, Gesetzesurkunden, aus Apologien, Streitschriften, Unterweisungen und Büchern sammelte, selbst aus den Papyri willkommene Beispiele bietet, ist es wirklich zu einem Lesebuch für altkirchliche Geschichte geworden, an dem man seine Freude haben muß. Ein ganz eigener Zauber ruht auf diesen schlichten Zeugnissen katholischer Vergangenheit; namentlich die Martyrien nach den Acta proconsularia reden eine beredte und erschütternde Sprache. Mit Freuden hört man einen hl. Ignatius, Justin, Irenäus, Cyprian, liest sich hinein in die Canones der alten Konzilien, folgt man der Peregrinatio in ihrer Schilderung der Karwoche und der Osterfeier zu Jerusalem; und je mehr man die Stücke ohne weiteren Kommentar verkosten lernt, desto teurer werden sie. Möchten doch recht viele, namentlich auch die Religionslehrer an den höheren Lehranstalten aus dieser Fundgrube schöpfen!

Julius Beßmer S. J.

Der Logos als Heiland im ersten Jahrhundert. Ein religions- und dogmengeschichtlicher Beitrag zur Erlösungslehre. Mit einem Anhang: Poimandres und Johannes. Kritisches Referat über Reitzensteins religionsgeschichtliche Logosstudien. Von Dr ***Engelbert Krebs.*** [Freiburger Theologische Studien, II.] gr. 8° (XX u. 184) Freiburg 1910, Herder. *M* 4.—

Die Einleitung klärt gut auf über den Stand der Frage und der Literatur, auch der interessanten älteren. Die Studie selbst ist methodisch-vorsichtig, weit ausholend und bietet sehr annehmbare, zum Teil abschließende Ergebnisse.

Angebliche indische und persische, babylonische und ägyptische Einflüsse lösen sich in nichts auf. Es sind hie und da auffallende Ähnlichkeiten, merkwürdige Parallelen vorhanden, von historisch beglaubigter Entlehnung keine Spur. Zumal die im Anschluß an die Zoroasterstudien Lagranges durchgeführten Untersuchungen verdienen eingehendste Aufmerksamkeit.

Die Logos-Spekulationen der griechisch-römischen Philosophie im Zeitalter des Johannesevangeliums enthüllen verwickeltere Probleme. Der pantheistische, aus

Zeus und Maja geborne Hermes-Logos-Heiland der Stoiker ist ein religionsgeschichtlich großartiges, aber von dem Christus-Logos sehr verschiedenes Gebilde. Näher steht diesem scheinbar der Logos Plutarchs; er ist das Urbild der zu schaffenden Welt im Geist eines persönlichen Gottes, er wird als göttlicher Gedanke, als göttliche Kraft und Gottes Werkzeug geschildert. Wenn man genauer zusieht, nimmt man aber das Unklare und Verschwommene in Plutarchs Logostheorie deutlich wahr. Der belesene Eklektiker war kein tiefer Denker.

Fruchtbar ist auch die Ausbeutung Philos. Hier war Lebreton ein sicherer Führer. Dr Krebs schließt sich vielfach an ihn an. „Unser Ergebnis ist, daß über die Persönlichkeit oder auch nur über den Grad von Selbständigkeit, den Philo seinem Logos zuschreibt, nichts auszumachen ist, weil er die Auskunft darüber verweigert; daß aber der ganze Begriff nicht nur kosmologisch, sondern vorab religiös von großer Bedeutung ist: Der Logos vermittelt zwischen Gott und der Seele, ist Gottes Ebenbild und der Seele Vorbild, bringt ihr Gottes Offenbarung, Gebote und Hilfe und trägt zu Gott der Seele Gebete und Opfer fürbittend hinauf. Dabei ist er als allegorisches mythologisches Wesen verwandt der Gestalt des Hermes" (S. 49). Gleich sicher führt Dr Krebs seine Untersuchungen über die biblische Weisheitslehre; er benützt mit Geschick Hontheims und Zenners bekannte Forschungen über Job und die Weisheitslieder. In den jüdischen heiligen Schriften ist die Weisheit nicht pantheistisch, nicht mythologisch und vieldeutig; ihre hypostatische Eigenart tritt deutlicher hervor. Den Abschluß dieses zweiten Teiles bilden feinsinnige Bemerkungen über die neuentdeckten Oden Salomons; das Ergebnis lautet für Harnacks Datierung ungünstig.

Trefflich ist die zusammenfassende Antwort auf die Frage: „Wie waren die Menschen des 1. Jahrhunderts vorbereitet für das Verständnis der Botschaft, daß ‚das Wort Fleisch geworden' ist, um die Erlösung und das Leben zu bringen?" Sie lautet (S. 74 f): „Es lebte bei Juden und Heiden, bei philosophisch Gebildeten und beim einfachen religiös denkenden Volke die Vorstellung, daß die pantheistische Allvernunft oder die Weisheit des persönlichen Gottes, sein Machtwort oder sein Offenbarungswort nicht nur der Urheber oder Miturheber der Weltentstehung und des Weltbestehens, sondern auch der Führer der Seelen, der Bringer der wahren Erkenntnis und des wahren Heiles sei. Eine gebräuchliche Bezeichnung für diesen Vermittler des Heiles war σοφία oder λόγος. Der Logosname aber war derjenige, der sowohl bei Juden wie bei Heiden, bei Palästinensern wie bei Alexandrinern in diesem Sinne verstanden werden konnte. Es lebte außerdem bei vielen ein Sehnen nach einem einmal geschichtlich auftretenden Weltheiland und Seelentröster. Eine innere Verbindung dieser Erwartung mit der Vorstellung des Logos fand aber nicht statt." [1]

Schon jetzt sieht man, wie glücklich die Wahl des Wortes Logos beim inspirierten Schriftsteller war.

---

[1] S. 72 Anm. 3 und im Bücherverzeichnis steht irrtümlicherweise „Stoll" statt Blötzer.

Die christliche Logos- und Erlösungslehre behandelt Krebs im dritten Teil seiner Studie. Der Beweis, daß wir am Ende des ersten christlichen Jahrhunderts „eine christliche Erlösungslehre im Lichte der Logoslehre" haben, „aufgebaut auf dem ausdrücklich zu Grunde gelegten Logos b e g r i f f" (S. 115), wird bündig, aber ausgezeichnet geführt.

Die rein äußere Ähnlichkeit des Christus-Heiland mit dem Heilandtitel der Kaiser, die tiefe innere Verwandtschaft zwischen der alttestamentlichen Weisheit und dem paulinischen Christusbild, der in der urchristlichen Liturgie sich abspiegelnde Kult Christi als des Erlösers werden dem Leser vollkommen deutlich. Ausnehmend gelungen ist Abschnitt 4, „Die johanneische Darstellung des Erlösungswerkes im Lichte der Logoslehre". Von dem kleinasiatischen Milieu mit seinen ausgebildeten, weit verzweigten Logoslehren hebt sich die Offenbarung des johanneischen Logos mit ihrer alten, damals bekannten und populären Ausdrucksweise und ihrem neuen, alle kleinen Lichter der Wahrheit in den vorliegenden Logosspekulationen überstrahlenden Inhalt wunderbar hell und plastisch ab.

Sehr dankenswert ist der Anhang, ein kritisches Referat über Reitzensteins religionsgeschichtliche Logosstudien. Wir haben hier auch das Muster einer sachlichen, vornehmen Polemik. Das Ergebnis ist für den Unbefangenen nicht zweifelhaft. Über die religiöse Logosvorstellung außerhalb des Christentums, über die ägyptische Offenbarungsliteratur hat Reitzenstein viel neues Licht verbreitet; dagegen sind seine geistreichen Kombinationen und Konstruktionen über die Einflüsse auf das Christentum fast sämtlich unhaltbar.

Die Ähnlichkeit der Hermesliteratur mit christlichen Gedanken hat man natürlich schon früher erkannt. Im Mittelalter und in der Renaissance galt Hermes Trismegistos als ein wunderbar erleuchteter heidnischer Philosoph. Mit Recht verweist Dr Krebs auf Cornelius a Lapide, welcher staunend bemerkt, er wisse nicht, woher Trismegistos fast die ganze Wahrheit (!) ausgeforscht habe (qui veritatem paene universam nescio quomodo investigavit). Und dennoch ist das Werk dieses „Trismegistos" ein trostloses eklektisches Wirrsal. Reitzensteins vorchristliche Datierung, der angebliche Einfluß auf den ‚Hirten' des Hermas halten vor einer besonnenen Kritik ebensowenig stand wie die Behauptung, daß christliche Entlehnungen unmöglich seien. Gleich willkürlich erweisen sich Reitzensteins Rückschlüsse auf die Weltentstehungs- und Logoslehre des alten Christentums aus einem Papyrus des 4. und einer Tonscherbe des 6. nachchristlichen Jahrhunderts. Die angebliche Abhängigkeit des Johannesevangeliums von der heidnischen Mystik wird von Dr Krebs im letzten Abschnitt mit durchschlagenden Gründen zurückgewiesen. Bei Reitzenstein hat sich die Vernachlässigung der Septuaginta, der Dialogform in jüdischen Religionsgesprächen und der Gnostiker bitter gerächt.

Es ist sehr lehrreich, Reitzensteins neues Werk „Die hellenistischen Mysterienreligionen" (1910) mit diesen Untersuchungen und Ergebnissen Dr Krebs' zu vergleichen. Man sieht alsbald, wo die besonnenere Forschung und die richtige Methode zu finden sind.

Stan. v. Dunin-Borkowski S. J.

Fünfundzwanzig Jahre Unfall- und Invalidenversicherung. Von Dr **Paul Kaufmann**, Präsident des Reichsversicherungsamtes. Rede bei der Jubelfeier der Unfall- und Invalidenversicherung am 1. Oktober 1910. gr. 8° (28) Berlin 1910, Hermann.

Dem Andenken Bödikers. Von Dr **Paul Kaufmann**, Präsident des Reichsversicherungsamtes. Rede bei der Enthüllung des Bödiker-Denkmals im Reichsversicherungsamt am 30. September 1910. Folio. (8 S. mit 2 Tafeln) Berlin 1910, Behrend & Co. *M* 1.—

Ein doppeltes, schönes Erinnerungsfest an die größte Kulturtat des 19. Jahrhunderts auf wirtschaftlichem Gebiete, zugleich an den Mann, welcher als erster Präsident des Reichsversicherungsamtes, „mit gestaltender Kraft, eindringlicher Beredsamkeit, hellem Verstand und klarem Blick für die wirtschaftlichen Zusammenhänge“ ausgerüstet, die „im ersten Augenblick fast vermessen scheinenden Schöpfungen in die Wirklichkeit einführte“. „Des echten Mannes wahre Feier ist die Tat“ — gewiß trifft dieses Wort Goethes auf Bödiker zu; aber man versteht ihn doch erst recht im Lichte des andern Dichterwortes, welches der dritte Präsident des Reichsversicherungsamtes auf dessen ersten Präsidenten so schön und beredt anwandte: „Ideal sei der Mensch, hilfreich und gut!“

Wir hatten noch das Glück, die Eltern Bödikers zu kennen, den biedern Vater, die gütige Mutter, die in allumfassender Liebe oft eine heilige Messe lesen ließ mit der charakteristischen Intention: „Für die ganze Menschheit.“ Es war derselbe Geist dieser echt und warm katholischen Familie, der in Tonio Bödiker weiter lebte und wirkte und uns das höchste Motiv seines Strebens erkennen läßt: aufrichtige Menschenliebe, christliche Nächstenliebe.

Einer solchen Gesinnung opferbereiter, ja begeisterter Liebe bedurfte es in der Tat, um die Sorgen und Mühen zu tragen, die mit Bödikers Stellung notwendig verbunden waren. Und nun hat die Unfall- und Invalidenversicherung fünfundzwanzig Jahre segensreicher Wirksamkeit hinter sich. In kurzen Zügen entwirft Präsident Kaufmann ein anschauliches und zugleich glänzendes Bild der bisherigen drei Zweige unserer Sozialversicherung in ihren Leistungen für das Wohl der Arbeiterklasse. Die Erfolge sind nicht bloß materieller Art. Die gemeinsame Tätigkeit von Unternehmern und Arbeitern in den Organen der einzelnen Versicherungszweige, der hervorragende Anteil, den die ehrenamtliche Tätigkeit an dem Wirken der Versicherungsträger hat, muß auch sozial versöhnend und Wunden heilend wirken in diesen Zeiten des Kampfes.

Heinrich Pesch S. J.

Der Dreikönigenschrein des Nikolaus von Verdun im Kölner Domschatz. Von **Otto von Falke.** Folio (25 Lichtdrucktafeln und 15 S. Text.) M.-Gladbach 1911, Kühlen. *M* 36.—

Das Werk ist vom Verfasser und Verleger gemeinsam gewidmet dem Herrn Domkapitular Professor Dr A. Schnütgen, der wegen großmütiger Schenkung

seiner Sammlung und fast fünfzigjähriger erfolgreicher Beschäftigung mit der Kunst seiner zweiten Vaterstadt jüngst zum Ehrenbürger Kölns ernannt wurde. Man kann die prachtvolle Publikation nicht besser rühmen, als wenn man sie würdig erklärt der drei Genannten, des Empfängers, des Schreibers des Textes, des Direktors des Kunstgewerbemuseums zu Berlin, und des Verlegers. Wie bei früheren Unternehmen, ja noch mehr, hat Kühlen in den 25 Lichtdrucktafeln die überaus schwierige Aufgabe in meisterhafter Weise gelöst, ein großes Metallwerk trotz seiner Reflexlichter durch seinen geschickten Photographen, mittels seiner trefflichen Maschinen und in seinem bei allen Fächern heutiger Reproduktion bewährten feinen künstlerischen Sinn wiederzugeben. Fünf Tafeln geben Gesamtansichten, die übrigen zeigen Teile des Schreines, so daß derselbe jetzt in allen Einzelheiten wie in der Gesamtanlage dem Studium so unterbreitet wird, wie es noch bei keinem andern geschehen ist. Herr v. Falke und Domkapitular Schnütgen haben die Aufnahmen überwacht, so daß keine wichtigere Einzelheit übersehen wurde. Der Text erläutert dies in seiner Art unübertroffene Meisterwerk in großen Zügen, ohne auf die Mitteilungen der Literatur, der Geschichte und jener Einzelheiten näher einzugehen. Es kam dem Verfasser offenbar hauptsächlich darauf an, nachzuweisen, der Dreikönigenschrein sei eine Arbeit desselben Nikolaus von Verdun, welcher vorher den Verduner Altar zu Klosterneuburg und nachher den 1205 vollendeten Marienschrein zu Tournay herstellte. Diesem Nikolaus schreibt der Verfasser auch den Schrein des hl. Anno zu Köln (1183), den Albinusschrein aus St Pantaleon daselbst (1186) und einen dritten Schrein zu, von dem nur Reste erhalten seien. Am Domschrein hätte Nikolaus bis 1198 oder 1200 gearbeitet. Diese Ausführungen stellen sich in Gegensatz zu den bisher geltenden Ansichten. Eine Kritik derselben läßt sich in einer kurzen Anzeige nicht geben. Sie wäre überdies im jetzigen Augenblick übel angebracht, da eine Reihe tüchtiger, vorgebildeter Fachgelehrter beschäftigt ist, für die bald erscheinenden Bände der Kunstdenkmale Kölns den Stoff zu sammeln, zu ordnen und zu sichten. Es wird für sie eine unabweisbare, freilich dornenvolle Aufgabe sein, die Geschichte der Kölner Goldschmiedezunft und der eventuell in Klöstern arbeitenden oder aus der Fremde vorübergehend in der Stadt beschäftigten Meister klar zu stellen. Wie immer ihr Entscheid ausfallen mag, den Wert dieses schönen Tafelwerkes wird er nicht in Frage bringen.

Stephan Beissel S. J.

Geschichte der Jesuiten in Portugal unter der Staatsverwaltung des Marquis von Pombal. Aus Handschriften herausgegeben von **Christoph Gottlieb von Murr.** Neue, verbesserte Ausgabe von J. B. Haffemeyer S. J. Lex.-8° (172) Freiburg 1910, Herder. *M* 4.—

Die revolutionären Gewalthaber im heutigen Portugal haben sich den Minister Pombal zu ihrem Vorbild erkoren und rühmen sich, die von diesem Vertreter des rohesten Absolutismus erlassenen Verordnungen gegen Priester und

Jesuiten wieder in Kraft gesetzt zu haben. Das hier angezeigte Buch über den wichtigsten Abschnitt der Staatsverwaltung des Marquis von Pombal kommt daher wie gerufen. Wer es liest, wird manche Unbegreiflichkeiten in den heutigen Ereignissen von Portugal besser verstehen. Das portugiesische Staatswesen war schon merklich heruntergekommen, als im Jahre 1750 mit Joseph I. ein schwacher, unfähiger Monarch den Thron bestieg und seine ganze unumschränkte Regierungsgewalt von Anfang an einem Günstling anvertraute. Dieser Günstling war Sebastian Joseph Carvalho, später Graf von Oeyras und zuletzt Marquis von Pombal, ein kriecherischer Streber ohne Gewissen und Ehrgefühl, tätig und verschlagen; eine „raubtierhafte" Natur nennt ihn ein neuerer jesuitenfeindlicher Geschichtschreiber mit Grund. Sein erstes Streben war dahin gerichtet, den Adel und die Geistlichkeit um den letzten Rest von Ansehen und Einfluß zu bringen. Den Anfang machte er mit den Jesuiten. Zunächst verbreitete er über ihre Tätigkeit in den überseeischen Missionen ein wüstes System von Fabeln und Verleumdungen, wozu ihm der ganze Regierungsapparat und eine Menge Flugschriften mit erlogenem Inhalt dienen mußten. Auch in Rom war sein Gesandter in gleicher Richtung tätig, und der Papst ließ sich bewegen, zur Prüfung der Anklagen einen Visitator zu bestellen. Zu diesem Amte wurde auf des Ministers Drängen der Kardinal Saldanha, ein willenloses Werkzeug in der Hand Carvalhos, ernannt.

Mehr als alle diese Umtriebe, die durch das große Erdbeben vom 1. November 1755 empfindlich gestört wurden, kam den Absichten des Ministers ein Mordversuch auf den König zu Hilfe, der bei einem nächtlichen Abenteuer durch einen Flintenschuß verwundet wurde. Über die Urheber und die Beweggründe der Tat ist die Welt bis heute im Dunkeln geblieben, weil man aus Schonung für die Ehre des Königs die ganze Wahrheit nicht sagen durfte oder wollte. Sofort ließ Carvalho die Jesuiten als die Anstifter des Attentates erklären, machte aber zunächst nicht ihnen, sondern einigen hochadeligen Familien (Tavora, Aveiro, Ataide) einen summarischen und ganz formlosen Prozeß. Zehn Personen, darunter die betagte Marquisin von Tavora, wurden durch flagranten Justizmord verurteilt und auf die grausamste Weise hingeschlachtet (13. Januar 1759). Die Exekution dauerte von 7 Uhr morgens bis 3 Uhr nachmittags! Den Jesuiten hatte der Tyrann eine andere Behandlung zugedacht. Ohne jeden Prozeß wurde ihnen zunächst vom gefügigen Visitator jede geistliche Amtshandlung untersagt, dann wurden sie in den eigenen Häusern gefangen gehalten, schließlich aus allen überseeischen Missionen gewaltsam nach Portugal geschafft und in unmenschlicher Weise eingekerkert. Weil aber auf die Dauer in den ohnehin überfüllten zahlreichen Gefängnissen kein Platz mehr war, behielt Pombal nur die Missionäre, besonders die Ausländer, darin zurück; die meisten einheimischen Jesuiten drängte er auf wenige Schiffe zusammen und ließ sie nach Italien deportieren. Diese verschiedene Behandlung ist daraus zu erklären, daß er fürchten mußte, jene Missionäre könnten als Augenzeugen die Lügen, die er in ganz Europa über die Missionen verbreiten ließ, zu wirksam widerlegen. Die

meisten dieser ohne Untersuchung und Urteil Eingekerkerten erhielten, wenn sie nicht vorher starben, ihre Freiheit erst nach 18 Jahren, als Pombal gestürzt wurde. Die Krone aber setzte der Jesuitenverfolger seinem Werke auf durch die schmachvolle Hinrichtung des P. Malagrida, den er durch die vom Minister neu organisierte Inquisition als Ketzer verurteilen und verbrennen ließ (21. September 1761). Auch sonst führte dieser Minister ein wahres Schreckensregiment im Lande, ohne dem Staatswesen damit im geringsten zu nützen.

Das alles und noch vieles andere wird uns hier in anschaulicher Sprache von einem Augenzeugen der Ereignisse, einem italienischen Jesuiten, schlicht und ehrlich erzählt. Der Name des Berichterstatters ist leider nicht bekannt. Wir wissen nur, daß seine Handschrift in den Besitz eines Nürnberger Gelehrten, Christoph v. Murr, kam, der sie 1787—1788 wortgetreu übersetzt und mit wertvollen Anmerkungen und Zugaben versehen herausgab. Dieser edle protestantische Gelehrte († 1811) stand mit vielen Exjesuiten in freundschaftlichem Verkehr und hat auch noch andere Berichte über ferne Länder, die sie ihm zukommen ließen, zum Druck befördert. Die vorliegenden Denkwürdigkeiten behalten als Geschichtsquelle ersten Ranges dauernden Wert. Es ist darum freudig zu begrüßen, daß P. Haffemeyer in San Leopoldo (Brasilien) das Werk neu herausgegeben hat, um es einem möglichst großen Leserkreis zugänglich zu machen. Deshalb sind einige veraltete Wendungen in den heutigen Sprachgebrauch umgeformt, v. Murrs Anmerkungen und Beigaben weggelassen, dafür eine Anzahl neuer Anmerkungen angebracht und am Schluß zwei Kapitel beigefügt, um die Erzählung, welche im Original mit P. Malagrida endet, bis zum Sturze Pombals fortzusetzen.

So ist das Buch eine sehr empfehlenswerte, fesselnde, lehrreiche und ebenso erbauliche wie ergreifende Lesung für die weitesten Kreise. Für den Geschichtsforscher kann es eben wegen dieses volkstümlichen Charakters und weil die Technik der Neuausgabe in wissenschaftlicher Hinsicht unvollkommen ist, die Orginalausgabe nicht ganz ersetzen.

Sind auch seit jenen Ereignissen fast anderthalb Jahrhunderte verflossen, so kann man doch verstehen, daß ein Land, dessen kirchliche, wirtschaftliche und staatliche Verhältnisse über ein Vierteljahrhundert lang von einem solchen „Raubtier" verwüstet wurden, noch heute schwer unter den Folgen dieser Mißwirtschaft zu leiden hat. Schade um die einst so glorreiche und heldenhafte portugiesische Nation!

Matthias Reichmann S. J.

Leila. Romanzo di ***Antonio Fogazzaro***[1]. 8⁰ (492) Milano 1911, Baldini e Castoldi. *L* 5.—

Fünf Jahre sind verstrichen, seit Fogazzaro seinen letzten Roman Il Santo („Der Heilige") in die Welt schickte. Die Geschichte des Werkes, das so viel Staub

[1] Diese Besprechung wurde geschrieben, ehe die Nachricht vom Tode des Autors eintraf.

aufwirbelte, ist bekannt. Der Dichter unterwarf sich zur Freude der katholischen Welt. Nun hätte man erwarten sollen, daß der „Heilige", der im Roman die Augen zur ewigen Ruhe schloß, für immer in seiner Gruft verbleibe; dem ist nicht so. Im neuen Roman „Leila" steigt sein Schatten wieder ans Tageslicht, übt auf drei Hauptpersonen, die Erben und Träger seiner Ideen, eine im Sinne des Verfassers segensvolle Wirkung aus und bringt sogar die plötzliche Bekehrung eines Ungläubigen zustande. So hat sich Fogazzaros Trilogie: Piccolo mondo antico (1896), Piccolo mondo moderno (1901) und Il Santo (1905) in eine Tetralogie ausgewachsen.

Der neue Roman spielt, wenigstens der Hauptsache nach, in Val d'Astico, in nächster Nähe der deutschen Enklave Sette Comuni, nicht fern von Vicenza, der Heimat des Dichters. Dort tritt uns Lelia, oder wie sie mit einem Kosenamen von ihrem ersten Bräutigam kurz vor seinem Tode geheißen wurde: Leila entgegen als die von einem vornehmen Herrn, Don Marcello, zwar nicht förmlich, aber doch tatsächlich adoptierte Tochter. Ein Kind verkommener Eltern, ist sie dennoch in unschuldsvoller Reinheit und jugendlicher Schönheit aufgewachsen, voll Abscheu gegen Vater und Mutter, einsilbig, in sich verschlossen, eine „Sphinx", ein rätselhaftes Wesen, das mit dreizehn Jahren eine Geranie liebgewinnt und sie mit ihrem eigenen Blut netzt; das mitten in der Nacht aufsteht und, durch die Bergschluchten des Astico eilend, im Wildbach ein frisches Bad nimmt; dabei voll Ängstlichkeit, daß ihr Lebensschifflein in das Fahrwasser ihrer Eltern treibe, von denen sie einen bösen Tropfen Blutes bekommen. Sie hatte sich gegen den Willen Don Marcellos mit seinem einzigen Sohn verlobt; aber der Bräutigam starb ihr hinweg, und nun wurde sie von dessen Eltern, die ihr Unrecht wieder gut machen wollten, in die Familie aufgenommen. In deren Villa „Montanina" in Velo d'Astico lebt sie still und zurückgezogen. Da kommt ein angehender Mediziner, Massimo mit Namen, der Freund ihres verstorbenen Bräutigams, in das Dorf Marcellos; denn hier lebt, eine Art Privatseelsorge übend, Don Aurelio, ein Schüler und Abbild des „heiligen" Benedetto. Bei ihm sucht Massimo, gleichfalls Schüler und Freund Benedettos, Schutz vor seinen Gegnern, die ihn als einen Modernisten verfolgen. Durch sein Erscheinen ist das erregende Moment gegeben. Leila liebt ihn schon, bevor er kommt; aber da sie weder ihm noch sich selbst ihre Liebe gestehen will, behandelt sie ihn äußerst kühl. Das verdrießt Massimo; er kehrt, obwohl selbst von Liebe verzehrt, nach Mailand zurück mit dem Vorhaben, Leila zu vergessen. Da arbeiten drei Personen an ihrer Wiedervereinigung: der eben erwähnte Priester Don Aurelio, Don Marcello und endlich die „weiße Rosendame", Donna Fedele, gleichfalls Schülerin und Freundin des heimgegangenen Benedetto, die zu Velo d'Astico in eigener Villa, dem Wohl der Mitmenschen sich opfernd, ihre letzten Tage zu verbringen gedenkt. Ihnen arbeitet eine andere Dreiheit entgegen, die der Dichter in überaus geschmackloser Weise „Vater, Sohn und Heilige Geistin" nennt, nämlich der Erzpriester des Dorfes, ein ehrgeiziger Weltmensch, der zu allem seine schlechten Witze macht, sein Kaplan, ein Aristokrat, der täglich Berichte über die „modernistische" Tätigkeit Don Aurelios nach Rom

schickt und „über dessen Lippen beständig ein Bächlein frommen Lateins fließt", endlich die Schwägerin des Arciprete, Siora Bettina, eine widerwärtige Klatsch- und Betschwester. Don Marcello stirbt bald hernach, nachdem er Leila zur Universalerbin gemacht hat. Allein da sie noch nicht volljährig ist, tritt ihr Vater, ein Geizhals und Wollüstling zugleich, ihr Erbe an und verstärkt die Partei des Erzpriesters. So streiten die beiden Dreiheiten, die neuen Horatier und Kuriatier, um die arme Leila, wobei alle sechs ihr eigenes Ziel verfolgen. Sie selbst, durch den Anblick ihres Vaters und durch die vielen Schicksalsschläge ganz niedergebeugt, sucht in den Wellen des angeschwollenen Posina all ihr Elend zu begraben, wird aber durch die Umsicht Donna Fedeles vom Selbstmord gerettet. Sie wohnt kurze Zeit bei ihrem Vater in der Villa „Montanina", hält es aber nicht länger mehr aus, entflieht und eilt, durch Briefe von Marcellos Liebe in Kenntnis gesetzt, zu ihm, der sich inzwischen als angehender Arzt in Valsolda, des Dichters zweiter Heimat, niedergelassen. Nach manchem Abenteuer zu ihm gekommen, wirft sie sich auf Gnade und Ungnade in seine Arme. Die letzten Schwierigkeiten zu einer ehelichen Verbindung werden entfernt. Inzwischen sind noch andere Personen auf der Bildfläche erschienen. Don Aurelio, den der Neid seiner Gegner und ihre Verleumdungen schon längst aus Velo d'Astico vertrieben, bringt die Leiche Benedettos von Rom mit und hält ihm eine rührende Grabrede, in welcher Fogazzaro auch in dichterischer Form einen Widerruf der im Santo vorgetragenen Irrtümer macht. Er läßt nämlich Don Aurelio unter anderem also sprechen: „Hört, dieser Mann hat viel von Religion geredet, viel von Glaube und guten Werken. Da er kein Pontifex war, der vom Lehrstuhl herab spricht, auch kein Prophet, so hat er in seinen vielen Reden viel irren und Sätze und Gedanken aussprechen können, welche die kirchliche Obrigkeit mit Recht zurückweisen mag. . . . Aber er betonte immer seinen treuen Gehorsam gegen die kirchliche Autorität, den Heiligen Stuhl des römischen Papstes."

An Benedettos Sarg findet Massimo, der im Verlaufe der Erzählung ungläubig geworden, plötzlich seinen Glauben wieder. Das versüßt die letzten Stunden Donna Fedeles, die unter vielen Opfern herbeigeeilt ist, um das Werk der Vereinigung Massimos und Leilas zu vollenden. Sie stirbt im Kreis der Hauptpersonen des Stückes zufrieden und glücklich eines schönen Todes.

Die literarischen Vorzüge, die man Fogazzaro in andern Werken nachrühmt, haben sich auch in dieses letzte Erzeugnis seiner Muse herübergerettet. Der Dialog ist gut geführt, manche Personen, wie der ernste Don Marcello, die von ihm in der Jugend geliebte, nun ergraute, mit mütterlichem Herzen ausgestattete, manchmal freilich etwas aufdringliche Donna Fedele und der opferwillige und vielverfolgte Don Aurelio, sind mit sicherer Hand gezeichnet. Vor allem andern sprechen uns die prächtigen und farbenreichen Naturschilderungen an. Hier fühlt man den Pulsschlag seines Dichterherzens, das mit allen Fasern an seiner Heimat hängt. Die äußere Handlung ist recht dürftig. Zur Spannung steigert sie sich nur beim Selbstmordversuch der Hauptperson, in der Beisetzung Benedettos, zu der wie aus geheimnisvollem Dunkel des „Heiligen" Jugendgeliebte, Jeanne

Desalle, erscheint und im Tode der mütterlichen Donna Fedele, die ihre letzten Rosen an die Brautleute verteilt wissen will. In der Charakterzeichnung Leilas sind recht viele dunkle Punkte. Freilich, sie ist ja eine Sphinx, aber auch in so geheimnisvollem Wesen muß der Selbstmordversuch, bei einer Frau erst recht, begründet werden. Die religiöse Seite ihrer Seele zumal ist nicht mit Konsequenz gezeichnet. Wie sie schließlich auch noch eine Modernistin wird, ist ganz unbegreiflich, und doch ist sie eine vom reinsten Wasser. „Ich möchte einen Gott", schreibt sie an Massimo, „den ich in den Wäldern Dasios (Valsolda), in seinen Schluchten und Wasserfällen, auf den Wogen seines Sees und in der Hochzeitskammer anbeten kann; der mir keine offiziellen Vermittler aufdrängt; der nur Liebe befiehlt und Haß verbietet; der meinen Verstand nicht mit unbegreiflichen Dogmen quält, mich nicht mit langweiligen Übungen belästigt und weder mit Himmeln anzulocken noch mit Höllen zu schrecken sucht."

Überhaupt hat die Verquickung des Modernismus mit dem novellistischen Stoffe dem Romane sehr geschadet. Für uns Deutsche ist es ganz unbegreiflich, wie ein katholischer Dichter, der es mit seinem Volke gut meint, „Probleme" in einem Roman zu lösen sucht, wo sie nun einmal nicht gelöst werden können. Oder glaubt der Dichter etwa gar dadurch, daß er den Klerus seines Volkes in ein möglichst dunkles Licht rückt und nur da und dort eine reformatorische Lichtgestalt im Geiste Benedettos heraufbeschwört, das „Problem" des Modernismus gelöst zu haben? Die Vermengung solcher Probleme mit der schönen Literatur wird ein wenig faßbarer, wenn man sich an die italienischen Zustände erinnert. Die „Kölnische Volkszeitung" hat vor kurzem ein überaus dunkles, wohl zu dunkles Gemälde von der unheilvollen Tätigkeit der Modernisten in Italien, von den Zentren und Zeitschriften der Irrlehre, von ihrem Übergreifen auch in die Frauenwelt entrollt. Bei solchen Zuständen hellt sich mancher dunkle Punkt in Fogazzaros Roman auf. Er läßt einmal in seiner Erzählung eine Dame von Mailand, Mutter von vier Kindern, dem jungen Massimo als interessanten Stoff zu einem Vortrag das Thema geben: „Von Döllinger bis Loisy". So etwas halten wir Deutsche für undenkbar.

Alles in allem ist „Leila" nicht das, was wir einen „katholischen Roman" nennen. Er schrumpft erst vollends zusammen, wenn er den herrlichen Mustern in der italienischen Literatur: Manzonis „Verlobten", Grossis „Marco Visconti", Cantùs „Margherita Pusterla" und andern, an die Seite gestellt wird.

Hätte doch der begabte Dichter sich dazu verstanden, uns mit einem Meisterwerk zu beschenken, worin er uns mit „Problemen" verschont, eine reiche Handlung entrollt, große Charaktere, nicht mit Worten, sondern durch ihr Handeln zeichnet und über dem Ganzen den Hauch christlichen Denkens und Fühlens wehen läßt. Italien und das Ausland wäre ihm dankbar gewesen.

Jf. Hopfner S. J.

Bücherschau.

Die Hauptprobleme der Weltanschauung. Von Friedrich Klimke S. J. [Sammlung Kösel, 37.] kl. 8° (VIII u. 168) Kempten 1910, Kösel. Geb. *M* 1.—

Das inhaltreiche Bändchen betrachtet Weltanschauung als etwas, was sich zur Philosophie verhält etwa wie die Philosophie zu den Einzelwissenschaften, daher als die einheitliche, klare, sichere Erkenntnis der obersten Gesetze und letzten Ursachen im Sein, namentlich aber der Zusammenhänge der physischen und psychischen, relativen und absoluten Wirklichkeit. Objekt und Subjekt drängen beide, auf die großen sich hier auftuenden Fragen eine Antwort zu suchen. In der verschiedensten Weise ist die Antwort angestrebt worden, wie der Verfasser fünffältig gruppiert. Die Weltanschauungen sind nämlich erstens nach der Quelle der Erkenntnis: mythisch, religiös, wissenschaftlich; zweitens nach der Methode: dogmatisch, skeptisch, kritisch; drittens nach den behaupteten Grenzen der Erkenntnis: positiv, agnostisch, transzendent; viertens nach der Zahl der verwendeten Weltprinzipien: pluralistisch, dualistisch, monistisch; fünftens nach deren Qualität: materialistisch, spiritualistisch, identitätstheoretisch. Alle diese Versuche bespricht der Verfasser kurz, aber überzeugend, um schließlich alle Erforderniße, die man an die Weltanschauung stellen muß, im Theismus, vor allem dem christlichen, verwirklicht zu finden. Der Löwenanteil von Darlegung und Kritik fällt natürlich dem Monismus zu, gegen den manches klare und kräftige Wort gesagt wird. Daß man unsere Weltanschauung zu den kritischen stelle, weil nämlich der Dogmatismus nur als naiver genommen ist, werden manche als kühn, obwohl an sich richtig, empfinden. „Wissenschaft" setzt der Verfasser oft in einem Sinne, der Vorsicht erheischt: als Erfahrungswissenschaft im Gegensatze zur Philosophie. Das erinnert an den französischen und englischen Sprachgebrauch von science. So gut es aber im Französischen z. B. klingen mag, Gotteserkenntnis sei nicht Sache der science, so wenig gern würden wir Katholiken es hören, wenn jemand im Deutschen sagte, sie sei nicht Sache der Wissenschaft. Daß sachlich der Verfasser in Weltanschauungsfragen keineswegs ein Antiintellektualist im üblen Sinne des Wortes ist, bezeugt jeder Abschnitt seines Büchleins laut genug.

Das Buch des Propheten Sophonias. Erklärt von Dr Joseph Lippl. [Biblische Studien, XV, 3.] gr. 8° (XVI u. 140) Freiburg 1910, Herder. *M* 4.40

In der Einleitung wird kurz der Inhalt des prophetischen Buches skizziert und seine Zusammensetzung nach den Anschauungen der neueren Erklärer dargelegt, wobei der Verfasser richtig bemerkt: „Um als echt gelten zu können, muß eine prophetische Schrift noch nicht auch ein zusammenhängendes Ganzes mit fortlaufender Gedankenfolge sein." Der erste Teil behandelt die Zeit des Propheten und den religionsgeschichtlichen Gehalt seines Buches. Zur genaueren Zeitbestimmung innerhalb der durch die Überschrift bezeugten Tage des Königs Josias ist die Frage zu untersuchen, ob die Schilderung der Zeitverhältnisse in die Periode vor oder nach der Reform des Josias weise. Der Verfasser entscheidet sich für die Zeit nach der Reform, hebt aber auch die Gründe für die gegenteilige Ansicht gebührend hervor und verzeichnet 25 Vertreter derselben, denen er zehn Verteidiger seiner Ansicht gegenüberstellt. Der religionsgeschichtliche Gehalt des Buches (Jahve und sein Volk,

der Tag Jahves) wird ausführlich entwickelt mit Bezugnahme auf moderne Kritiker, deren willkürliche Datierungen „exilischer" Literatur das einheitliche Bild der prophetischen Gedankenreihen verwirren. Der zweite Teil bietet Übersetzung und Erklärung. Im Abschnitt über das Metrum betont der Verfasser mit Recht, daß man für die Prophetie ihrem Wesen und ihrer Aufgabe nach wohl nicht eine streng gebundene Kunstform, sondern größere Freiheit und Beweglichkeit in der Gestaltung der rhythmischen Rede wird beanspruchen müssen. Im Kommentar findet sich alles Wichtige aus der neueren Literatur fleißig verarbeitet.

Das natürliche Sittengesetz nach der Lehre des hl. Thomas von Aquino. Von Dr phil. et theol. Friedrich Wagner, Benefiziat der Kurfürstlichen Kapelle an der Domkirche zu Breslau. 8° (50) Breslau 1910, Nischkowsky.

Der Verfasser, früher am Kgl. Museum zu Berlin tätig, nach seinem Übertritt zum Katholizismus und Empfang der heiligen Weihen Priester der Diözese Breslau, widmet diese Schrift seinem Vater, Exzellenz Prof. Dr Adolf Wagner, dem weltberühmten Nationalökonomen der Berliner Hochschule. Die evolutionistische Auffassung, die unsere Modernen zum großen Teile dem Skeptizismus in die Arme führte, hat sich auch des Gebietes der wissenschaftlichen Moralphilosophie bemächtigt und die Überzeugung der Vorzeit von dem Vorhandensein eines allein richtigen und daher prinzipiell alle Menschen gleich verpflichtenden Sittengesetzes selbst bei bevorzugten Geistern zu erschüttern oder zu verdunkeln vermocht. „Ist aber die Moral in steter Wandlung begriffen und steht dem wandelbaren Inhalt derselben kein ideales Sittengesetz mit dem Anspruch unbedingter Geltung gegenüber, so hat man gar keinen Maßstab, um die Berechtigung eines einzelnen irgendwo geltenden Sittengebotes zu prüfen, und die ganze geltende Moral beruht dann auf bloßer Konvention, d. h. sie ist bloßes Menschenwerk, das jederzeit sich ändern kann. Welche Folgen das für die Lebensführung haben muß, ist leicht auszudenken." Wagner stellt solcher geistigen Verirrung, im Anschluß an den Aquinaten, die alte Lehre von dem ewigen, unwandelbaren Sittengesetz, das in jedes Menschen Brust geschrieben, nicht menschlichen, sondern göttlichen Ursprungs ist, gegenüber und begründet diese, der katholischen Theologie geläufige Lehre vom göttlichen Sittengesetze ausführlich und vortrefflich. Es ist die edle Sprache eines durch die unerschütterliche Überzeugung von der siegenden Wahrheit seiner These zur vollen Sicherheit und Ruhe abgeklärten Geistes, die hier zu uns redet und dem klar Gedachten auch den durch Klarheit vollendeten Ausdruck zu verleihen weiß.

The Papacy and the first Councils of the Church. By Rev. Thomas S. Dolan. 8° (XIV u. 190) St Louis, Mo., 1910, Herder. Geb. *M* 3.—

Ältere und neuere Schriften anglikanischer Gelehrten über die ersten Kirchenversammlungen sind vielfach so parteiisch und fehlerhaft — wunderliche Beispiele gibt Dolan auf S. 38 f —, daß eine katholische Darstellung in englischer Sprache erwünscht war. Dolan hat auf Grund der ältesten Quellen, die er gründlich durchgesehen hat, den Versuch einer zusammenfassenden Studie gemacht, für welchen man ihm in England dankbar sein wird. Kritik und Methode sind allerdings nicht immer einwandfrei; man darf z. B. doch nicht schreiben (S. 4) mit Bezug auf die Unterschriften auf dem Nicänum: „Mansi, der Dominikaner Erzbischof von Lucca, gibt uns zwei der vorhandenen Listen und Gelasius (!) die übrigen zwei."

Auch sind die griechischen Texte arg mißhandelt. Es finden sich an einer Stelle 30 Fehler in 30 Worten. Honorius ist, im Anschluß an die Darstellung Chapmans, wie uns scheinen möchte, zu scharf beurteilt. Die neuere Literatur wird viel zu spärlich herbeigezogen. Immerhin enthält das Büchlein so viele gute Seiten, daß man dem Verfasser baldige Gelegenheit zu einer gründlichen Neubearbeitung aufrichtig wünscht.

Unwissenschaftlichkeit und Unglaube in der kirchlichen Aufklärung (ca 1750 bis 1850). Eine Erwiderung auf Prof. Merkles Schrift: „Die kirchliche Aufklärung im katholischen Deutschland". Von Dr Joh. Bapt. Sägmüller. 8° (VIII u. 120) Essen-Ruhr 1911, Fredebeul u. Koenen.

Wer den Kontroversen etwas gefolgt ist, welche durch das Auftreten Professor Merkles bei Gelegenheit des Berliner Historikertags 1908 veranlaßt wurden, kann die Überwindung ermessen, die es den Verfasser gekostet haben muß, an einem von dem Antagonisten in so ungewöhnlicher Art weitergenährten Streite sich nochmals zu beteiligen. Aber auch nur wer die bisherigen Wendungen des unerquicklichen Kampfes überschaut, wird voll erkennen, wie wichtig und verdienstlich diese neue Erwiderung war. Sie bildet eine geharnischte Rechtfertigung, aber auch glückliche Ergänzung der früheren Schrift „Wissenschaft und Glaube in der kirchlichen Aufklärung" (vgl. diese Blätter LXXVIII 561), wahrt dieselbe ruhige, sachliche Haltung und schichtet reiche Vorräte von Material auf, weniger übersichtlich und ansprechend vielleicht für den Oberflächlichen, der bloß neugierig naschen will, ergiebig und lehrreich aber für den, der ernst nach der Sache sucht. Der Verfasser hat es für angezeigt gehalten, Punkt für Punkt Merkles Einreden aufs Korn zu nehmen und in ihrer Nichtigkeit darzutun. Für einen durchsichtigen Aufbau der neuen Schrift weniger günstig, war das wichtig für die Kontroverse, zur Feststellung des Tatsächlichen wie zur Charakterisierung der streitenden Gegner. Zunächst wird referierend der Streitpunkt klargelegt und über den Stand der Theologie vor dem Hereinbruch der kirchlichen Aufklärung neuerdings ein vorsichtigeres und weit billigeres Urteil begründet, als die summarischen Übertreibungen Merkles es gelten lassen wollten. Das Entscheidende aber ist der nun folgende Nachweis, daß der Betrieb der Theologie unter der Aufklärung ein durchaus unwissenschaftlicher und gänzlich unfruchtbarer gewesen ist, daß ferner die Scheu vor dem Übernatürlichen, ja die Bekämpfung des Übernatürlichen den Grundzug der Aufklärung ausgemacht hat, wenn derselbe auch mehr oder minder konsequent und klar, mehr oder minder weit fortgeschritten bei ihren einzelnen Anhängern zum Ausdruck kam. Die Schlußabschnitte sind der genaueren Umschreibung des Wesens und der Dauer der Aufklärung sowie ihrer Gegensätzlichkeit zum kirchlichen Lehramt vorbehalten. Gegenüber Merkles Anklagen über Vernachlässigung der Apologetik in voraufklärerischer Zeit sei ergänzend hingewiesen auf „Stimmen aus Maria-Laach" XX 468 ff (Zur Entwicklungsgeschichte der Apologetik), wo A. Langhorst die Ausgestaltung der Apologetik zur selbständigen Wissenschaft in eben jener Zeit den Anfang nehmen läßt. Merkle hätte sich, vorausgesetzt, daß er über die Ausbildung der theologischen Lehrdisziplinen den Überblick besäße, dabei seinen eigenen Ausspruch zu nutze machen können: „Gleich zu Beginn epochemachende Erscheinungen zu erwarten, verriete wenig historischen Blick." Es darf wohl auch daran erinnert werden, daß ein weiter verbreiteter Antagonismus zwischen Benediktinern und Jesuiten im damaligen Deutschland durchaus nicht bestand, sondern vielfach freundschaftliche Beziehungen und Gleichheit der Bestrebungen. Der ausgezeichnete bayrische Benediktinergelehrte Karl Meichelbeck

schreibt z. B. in seiner kurzen Autobiographie (Nucleus) zum Jahre 1731: Hoc anno disceptationes inter P. Bern. Pezium et P. M. Hansitzium S. J. super aetate St[i] Ruperti — Ego teneo partes saniores P. Hansitzii.

L'Église de Paris et la Révolution. Par P. Pisani. Vol. II: 1792—1796; Vol. III: 1796—1799. 8° (424; 430) Paris 1909 u. 1910, Picard. à *Fr.* 3.50

Auch wer in der Geschichte der großen französischen Staatsumwälzung ziemlich Bescheid weiß, wird mit regem Interesse diesen quellenmäßigen Ausführungen folgen, welche in die Verhältnisse und Schicksale des französischen Klerus in dieser stürmischen Zeit genauen Einblick gewähren. Handelt es sich zunächst nur um Paris, um die Kirchen, Pfarreien und geistlichen Personen der Hauptstadt, so spiegeln sich doch in den Pariser Vorgängen die Schicksale des ganzen Landes, und der Verfasser versäumt es auch nicht, bei gegebener Gelegenheit über die Grenzen des hauptstädtischen Sprengels hinauszugreifen. Auf Bd I (1808), welcher die Anfänge der Kirchenbedrückung durch die revolutionären Gewalten sehr klar veranschaulicht, ist in dieser Zeitschrift (LXXVI 346) aufmerksam gemacht worden. Bd II führt in die Schreckenszeit hinein, Bd III in die gehässigen Verfolgungen des Direktoriums. Läßt Anordnung und Übersichtlichkeit im ganzen etwas zu wünschen übrig, so ist dafür der Inhalt um so reicher und auch durch gute Register bei jedem einzelnen Band leicht zugänglich gemacht. Gegenstand der Darstellung sind nicht nur die eidweigernden, der Kirche in allem getreuen und mit Rom in Verbindung stehenden Priester, sondern auch die Eidleistenden, die Konstitutionellen, die Apostasierten und die Beweibten, neben dem Weltklerus auch die Mitglieder der verschiedenen Orden, unter denen namentlich den Kapuzinern und den Dominikanern eine Rolle zufällt. Sogar den protestantischen Kultusdienern und dem Einfluß des konfessionellen Antagonismus von seiten einzelner emporgekommenen Protestanten wird einige Aufmerksamkeit geschenkt. Insbesondere aber wird man über die zeitweise Blüte und numerische Stärke der konstitutionellen Staatskirche vielleicht manches Neue erfahren. Erfreulich ist der Nachweis, daß auch unter dem konstitutionellen Klerus manche eifrige und fromme Priester guten Glaubens sich befanden. Sonst ist nicht alles gerade sehr erhebend, was aus geistlichen Kreisen während dieser Zeit zur Mitteilung kommt, vielmehr lassen sich alle Schattierungen menschlicher Schwäche bis zur tiefsten Entwürdigung hier beobachten, wie anderseits hinwieder alle Stufen hingebender Frömmigkeit und opferwilliger Seelengröße bis zum vollendeten Heldenmut. Gewiß ist, daß auch während der schlimmsten Tage der Schreckenszeit katholischer Gottesdienst und kirchliches Leben in Paris ihre Heimstätten behielten. Manches kann man nur mit Rührung lesen, wie (II 133) die Verhaftung jener drei alten Damen, welche in ihrer Wohnung täglich die heilige Messe feiern ließen, und als die Häscher bei ihnen Reliquien und Priesterkleidung entdeckten, durch ihre Schlagfertigkeit alle Kunstgriffe der Polizeiagenten zu Schanden machten. Als aber der Polizist die Elfenbeinkapsel mit dem heiligen Sakrament aus der Schublade zog und die konsekrierten Hostien auf den Boden fallen ließ, verrieten sich die frommen Seelen durch ihr ehrfurchtsvolles Entsetzen, und sie gingen als Märtyrinnen der heiligen Eucharistie geradeswegs zur Guillotine. Teilnahme erwecken auch die Anhaltspunkte, die dafür erbracht werden, daß Abbé Magnin der gefangenen Königin noch geistliche Tröstung bringen konnte; vielverbreitete unzutreffende Vorstellungen werden berichtigt in Bezug auf den Verlauf des Festes der Vernunft, dessen Ge-

schichte auf Grund der Forschungen J. Guillaumes ausführlich wiedergegeben ist. Immer wieder wird man aufmerksam auf die Rolle, die bei den blutigen Greueln der Apostatenhaß gespielt hat, schlimmer als der Wahnsinn der exaltiertesten Republikaner. Anderseits kommt die Unentbehrlichkeit der Religion für das Leben eines Volkes überwältigend zum Bewußtsein, wie auch die Unzulänglichkeit aller Ersatzmittel, die dafür geboten werden. Alle Mißgriffe, Fehler und Torheiten, welche von einer despotischen Regierung in Bezug auf Kirche und Religion begangen werden können, finden sich in den drei Bänden Pisanis recht greifbar nebeneinandergestellt. Das 19. Jahrhundert hat von der Geschichte nichts gelernt. Was die Revolution vorgemacht und traurig gebüßt hat, haben später Monarchien sich beeifert nachzuahmen.

Les Commencements de l'Indépendance Bulgare et le Prince Alexandre. Souvenir d'un Français de Sofia. Par E. Queillé. 8° (XXVIII u. 444) Paris 1910, Bloud. *Fr.* 6.—

Der französische Finanzinspektor Queillé, der bereits 1878 in Tunis für die erste Ordnung der Finanzverwaltung gute Dienste geleistet hatte, wurde von seiner Regierung dem Fürsten Alexander von Bulgarien auf zwei Jahre als Experte zu Hilfe gesandt und auf dessen Bitten ihm noch ein weiteres Jahr belassen (November 1881 bis Juni 1884). Dank einer vielseitigen Bildung und persönlicher Achtbarkeit erwarb sich der Franzose in den Diplomatenkreisen und der sonstigen höheren Gesellschaft zu Sofia großes Ansehen und von seiten des jungen Fürsten ein besonderes persönliches Zutrauen. Die einsamen Stunden benutzte der unverheiratete Fremdling zu Beobachtungen an Land und Leuten, die er später in eigenen Schriften veröffentlicht hat, aber auch zu Aufzeichnungen intimer Art, namentlich über seinen Austausch mit dem Fürsten. Auf Bitten eines Freundes ließ er sich bestimmen, jetzt auch diese Notizen an die Öffentlichkeit zu geben. Da sie jedoch — ohnehin abgerissen und lückenhaft — nur vom 11. Oktober 1883 bis 19. Juni 1884 reichen, hielt er es für geraten, in einer historischen Einleitung alles das vorauszuschicken, was zur richtigen Würdigung der Aufzeichnungen wünschenswert sein kann. Die später nachfolgenden Ereignisse, einschließlich die Abdankung Alexanders, sind mit wenigen Strichen nachgetragen gelegentlich eines Besuches, den Queillé im September 1886 dem entthronten Fürsten in dessen deutscher Heimat abzustatten in der Lage war. Bei den Aufzeichnungen handelt es sich um ungezwungene vertrauliche Plaudereien zwischen zwei Herren, die viel vom Leben gesehen haben, doch ist das Sachliche vorherrschend und gewährt einen vortrefflichen Einblick in die eigentümlichen Verhältnisse des neugeschaffenen kleinen Donaustaates während der ersten Jahre seiner prekären Existenz. Für Rußlands Politik und die russische Eigenart ist der Gesamteindruck ein überaus ungünstiger. Alexander von Battenberg hingegen gewinnt fortwährend an Sympathie durch die Liebenswürdigkeit seines Charakters wie die Ehrlichkeit seiner Absichten, zugleich auch an Achtung für seine geistige Begabung. Daß ihm neben vielen schönen Eigenschaften nicht auch die Kraft einer allgewaltigen Herrschernatur verliehen war, wie die außerordentliche Schwierigkeit der Verhältnisse sie gefordert hätte, vermag einen wirklichen Vorwurf gegen ihn nicht zu begründen. Die religiöse Saite wird sonst nicht berührt, doch finden sich hübsche Mitteilungen über die Anfänge der Mission in Sofia und ein schönes Zeugnis für das Wirken unserer Schul- und Krankenschwestern. Unter sonstigen vorzüglichen Beobachtungen sei hingewiesen auf die klassische Schilderung des Unwesens des heutigen Reportertums. Während die Vorrede aus der Feder eines

bekannten Akademikers in beredten Deklamationen gegen alle Autokratien im allgemeinen sich kaum genug tun kann, beschränkt der realistische Beobachter Queillé seine scharfe Kritik lediglich auf die Zustände im heutigen Rußland, anerkennt hingegen, wie wenig einem kulturell tiefstehenden Volke mit der Oktroyierung von konstitutionellen Formen geholfen sei, und wünscht für solche Anfangszustände, wie sie in Bulgarien vor sich sah, als den einzig richtigen Ausweg plein pouvoir für einen wohlmeinenden und einsichtigen Fürsten.

Le Contrat collectif de Travail. Sa vie juridique en Allemagne. Par Valère Claes O. M. Cap. [École des Sciences Politiques et Sociales de Louvain.] 8° (XXVIII u. 468) Bruxelles 1910, Dewit. *Fr.* 7.50

Der Kollektivvertrag hat seine begeisterten Freunde, die in ihm alles Heil suchen, aber auch seine Gegner, wenigstens solche, die seine entscheidende Bedeutung für die große Frage der richtigen Gestaltung des Arbeitsvertrages und des Arbeitsverhältnisses bezweifeln. Die Vertreter einerseits des „Herrenstandpunktes", anderseits eines die Vernichtung des heutigen Unternehmertums anstrebenden „Klassenkampfes" wollen keinen Frieden zwischen Arbeitnehmer und Arbeitgeber auf der Grundlage der Gleichberechtigung, oder überhaupt keinen Frieden. Claes vertritt eine andere, maßvolle und wohl begründete Auffassung. Ihm ist der Kollektivvertrag kein soziales Allheilmittel. Er erwartet viel, aber nicht alles von ihm, und auch nur dann hofft er viel, wenn der Kollektivvertrag die unentbehrlichen Stützen findet in den psychologischen Dispositionen und in dem gesetzlichen Ausbau. Voraussetzung jeder wahren sozialen Reform bildet die Belebung der sittlichen Kräfte. Ohne Loyalität, Pflichtgefühl und Verantwortlichkeitsbewußtsein, ohne den Geist des Wohlwollens und der Gerechtigkeit, aber auch ohne die Unterstützung der öffentlichen Meinung und der öffentlichen Gewalten würden dem Kollektivvertrage die Bedingungen seines inneren Lebens und seiner äußeren Entwicklung fehlen. Der gesetzliche Ausbau anderseits, die juridische Form sind für das Leben des Vertrages nicht in dem gleichen Maße unerläßlich; aber sie bilden für ihn ein Element des Wachstums, der Kraft, der Solidität, sie halten ihn auf dem rechten Wege, verhüten ein Abirren, sichern die Gerechtigkeit in der tatsächlichen Durchführung. Die praktische Anwendung, welche der Kollektivvertrag innerhalb Deutschlands schon in weitem Umfange gefunden hat, überdies eine große Anzahl gründlicher Studien haben für uns das Problem des Kollektivvertrages seiner Lösung schon beträchtlich näher gebracht. Man versteht es darum, daß der belgische Gelehrte gerade diesbezüglich die deutschen Verhältnisse und wissenschaftlichen Arbeiten zum Gegenstand seiner Untersuchung wählte, um für Belgien die entsprechende Entwicklung in den Beziehungen des Arbeitsverhältnisses vorzubereiten und zu erleichtern. Daß Claes sich hierdurch ein ganz außerordentliches Verdienst um sein Vaterland erworben, steht außer Frage. Aber auch der deutsche Forscher wird aus diesem gediegenen, die deutsche Entwicklung und Literatur beherrschenden Werk sehr vieles lernen können. Das Buch des gelehrten Kapuziners gereicht der Löwener Schule in jeder Hinsicht zur Ehre.

Die Preisbildung an der Wertpapierbörse, insbesondere auf dem Industrieaktienmarkt der Berliner Börse. Von Dr W. Prion. gr. 8° (XII u. 216) Leipzig 1910, Duncker u. Humblot. *M* 7.—

Die vorliegende Arbeit ist eine streng wissenschaftliche Untersuchung über den eigentlichen Kernpunkt des so heiß umstrittenen Terminhandels in Wertpapieren.

Im ersten (allgemeinen) Teil gibt der Verfasser eine gute und vollständige Übersicht über die verschiedenen Einzelfaktoren einer börsenmäßigen Preisbildung. Im zweiten (besondern) Teile zeigt er, wie diese Faktoren einige der wichtigsten Papiere der Berliner Börse, sowohl im Kassa- wie im Termingeschäft, tatsächlich beeinflußt haben. Die Untersuchung erstreckt sich über die Jahre 1889—1907 und ist durch graphische Darstellungen erläutert. Die Tabellen sind mit großer Sorgfalt gearbeitet, um Fehlerquellen, die sich in solche Aufstellungen leicht einschleichen, auszuschalten oder unschädlich zu machen. Das Endergebnis der mit viel Fleiß durchgeführten Arbeit ist bemerkenswert: Der Terminhandel in Wertpapieren bewirkt nicht die möglichst feine und genaue Preisbildung, die man ihm zuschreibt, noch verwandelt er ohne ihn eintretende große und plötzliche Kursschwankungen in kleine, auf einen längeren Zeitraum sich erstreckende Veränderungen; wohl aber bewirkt er das Gegenteil: weniger genaue Preisbildung und schärfere Kurssprünge bei den Terminpapieren als bei den zum Vergleich herangezogenen „Großkassapapieren". Läßt sich nachweisen, daß diese Schlußfolgerung allgemein gültig ist — für den Verlauf der Dinge unter dem neuen Börsengesetz müßte der Beweis noch geführt werden —, dann wäre damit ein Hauptargument der Terminhandelsfreunde entkräftet. Prions Buch mit seinen objektiven Tatsachenbeweisen ist geeignet, auch solchen, die nicht Fachleute in strengem Sinne sind, zum Studium der einschlägigen Fragen zu dienen. So würde z. B. unter andern auch der Moraltheologe, der wie die großen Moralisten des 16. und 17. Jahrhunderts — Molina, Lugo, Lessius — das Wirtschaftsleben unserer Zeit eingehender behandeln wollte, dort schätzenswertes Material finden.

Unsere Bäume und Sträucher. Anleitung zum Bestimmen unserer Bäume und Sträucher nach ihrem Laube, nebst Blüten- und Knospentabellen. Von Dr B. Plüß. Siebte, verbesserte Auflage. Mit 148 Bildern. 12° (VIII u. 136) Freiburg 1910, Herder. Geb. in Leinw. *M* 1.60

Diese siebte Auflage hat manche Verbesserungen und namentlich eine Vermehrung der guten Abbildungen erfahren, wodurch dessen Brauchbarkeit bedeutend gefördert wird. Die allgemeinen praktischen Winke zum Bestimmen für Anfänger und die Erklärungen der botanischen Ausdrücke mit den guten Zeichnungen machen das Bestimmen verhältnismäßig leicht. Für die Beliebtheit des Büchleins spricht schon die Zahl der Auflagen.

Die Landkarten. Entstehung und Gebrauch. Von Raymund Netzhammer. [Benzigers Naturwissenschaftliche Bibliothek, XV.] Mit 70 Textillustrationen und mehrfarbigem Titelbild. kl. 8° (VIII u. 142) Einsiedeln 1910, Benziger & Cie. Geb. *M* 1.50

Seinen ehemaligen Schülern an der Stiftsschule zu Einsiedeln widmet der Hochw. Herr Erzbischof Raymund Netzhammer von Bukarest das XV. Bändchen der bei Benziger erscheinenden Naturwissenschaftlichen Bibliothek. Es soll „nicht für den Fachmann, sondern für den Laien" einen Einblick gewähren in den Werdegang einer Landkarte und dadurch ein vertieftes Verständnis derselben vermitteln. Das fesselnde Büchlein verbreitet sich darum in verständlicher Weise zunächst über die grundlegenden Vorarbeiten, die dem Kartendrucke vorausgehen: über die Basismessung, die Dreiecknetze, Höhenbestimmung, Netzentwürfe, Detailaufnahme, sowie über die dabei verwendeten Meßapparate. Es geht dann über zur Kartographie im engeren Sinne und schildert anschaulich die Schicksale eines vom Topographen

in Reinzeichnung gelieferten Blattes, bis es in der kartographischen Abteilung des Vermessungsamtes so weit gediehen ist, daß von ihm künstlerisch vollendete Abzüge in die Öffentlichkeit dringen können. Eine höchst wertvolle Anmerkung S. 106 ist die Angabe der wichtigsten Adressen für den Bezug der topographischen Karten europäischer Staaten. Den Schülern höherer Schulen und Lehrern der Geographie wird das Bändchen eine willkommene Gabe sein.

Aus Kunst und Leben. Neue Folge. Von Dr Paul Wilhelm von Keppler, Bischof von Rottenburg. Mit 6 Tafeln und 110 Abbildungen im Text. Dritte, umgearbeitete Auflage. gr. 8° (VIII u. 296) Freiburg 1911, Herder. *M* 6.—; geb. in Leinw. *M* 7.50, in Halbfranz *M* 9.—

Keppler versteht es wie wenige Schriftsteller, seinen Lesern ans Herz zu greifen und den Saiten unseres Gemüts warme, volle Akkorde zu entlocken. Daher der große Erfolg seiner Schriften. Wenn ein Werk wie das vorliegende, bei dem reiche, vornehme Ausstattung und Preis parallel gehen, in so kurzer Zeit drei Auflagen erlebt, so muß es auch außergewöhnliche Qualitäten aufweisen (vgl. diese Zeitschrift LXXII 114). In der Tat: wohin uns Keppler geleitet, sei es in die glaubensfrohe Zeit des Mittelalters oder in die Glanzperioden der italienischen Renaissance, ins reiche, üppige Antwerpen zu Meister Rubens oder in die luftigen, heitern Räume der Barock- und Rokokozeit, stets weiß er uns geist- und gemütvoll zu unterhalten und uns das grausame Weiterrollen der Stunden vergessen zu machen. Und wenn uns der Verfasser in den neu beigegebenen Kapiteln (Der christlichen Caritas Geist und Wesen, Familie und Schule, Pius X.) mit modernen Fragen vertraut macht, offenbart er eine so kindliche kirchliche Treue, ein für die materiellen und geistigen Nöten unserer Zeit so mitleiderfülltes Herz und begründet und betont so energisch die Rechte unserer heiligen Kirche, daß sich niemand der suggestiven Kraft seiner Worte entziehen kann. Der Essay „Von der Freude“ wurde in dieser Auflage ausgeschieden; jedermann weiß, daß er als eigene Schrift einen wahren Triumphzug durch die gebildete Welt feiert.

Nazareth et ses deux églises de l'Annonciation et de St-Joseph d'après les fouilles récentes pratiquées sous la direction du R. P. Prosper Viaud O. F. M. Avec 94 figures et 7 planches. 4° (XIV u. 200) Paris 1910, Picard. *Fr.* 6.—

P. Viaud gibt die Einzelheiten seiner wichtigen Ausgrabungen zu Nazareth genau an und begleitet seine Worte durch gute photographische Aufnahmen und Zeichnungen, welche eine Nachprüfung erlauben und beredte Zeugen seiner erfolgreichen Wirksamkeit sind. Der vorzüglichste Gegenstand seines Buches ist die im 4. Jahrhundert erbaute, von den Kreuzfahrern erneute und später auf kleinere Ausdehnung gebrachte Kirche der Verkündigung, welche von jeher für, über und um die Grotte erbaut war, worin nach der Überlieferung Gabriel Maria die Botschaft brachte und das Wort Fleisch geworden ist. Bei ihr fanden sich tief im Boden fünf kostbare, mit Bildwerken verzierte Kapitäle des 13. Jahrhunderts aus Marmor, die durch Bilder und Worte erklärt werden. Der zweite Gegenstand seiner Arbeit ist eine alte, von Kreuzfahrern erneuerte Kirche über dem Hause oder der Werkstätte des hl. Josephs, die restauriert werden soll. Mitteilungen über Ausgrabungen beim Hause der hl. Anna zu Sephoris bilden den Schluß. Es ist sehr zu wünschen, daß dem erfahrenen und erprobten Ordensmanne die zur

Fortsetzung seiner Arbeiten erforderlichen Mittel zur Verfügung gestellt werden. Da man so große Summen verwendet zu Ausgrabungen in Babylon, Ägypten usw., dürfte Palästina einen unanfechtbaren Anspruch auf Hilfe erheben.

Christus. Des Heilands Leben, Leiden, Sterben und Verherrlichung in der bildenden Kunst aller Jahrhunderte. Von Dr phil. Walter Rothes, Dozent der Kunstwissenschaft an der Königlichen Akademie zu Posen. Mit 196 Abbildungen im Text und 5 Farbendruckbildern. 1.—6. Tausend. 8° (XVI u. 324) Köln 1910, Bachem. Geb. *M* 10.—

Des Verfassers Buch über „die Madonna" erhält in dem vorliegenden eine willkommene Fortsetzung. War im ersteren Christi Jugendleben geschildert, so folgen hier des Herrn öffentliches Leben, Leiden und Glorie mit sehr vielen schön ausgeführten, meist gut gewählten Illustrationen. Hervorzuheben ist die Ehrfurcht, welche der Verfasser gegen die Person Christi offen und klar ausspricht, obwohl das heute in der Kunstgeschichte mehr und mehr vermißt wird. Die Werke moderner Maler hat er eingehend behandelt, ja viele derselben weit mehr berücksichtigt als die der Nazarener. Die Stelle S. 228 f über die Schmerzen der Gottesmutter, welche mit denen Böcklins und Gretchens vereint werden, möchten wir nicht wiederfinden in einer folgenden Auflage, die dem Verfasser zu wünschen ist. Die Ausführungen des letzten Abschnittes werden dann wohl in andere Stellen des Buches eingeschoben werden, um es einheitlicher und abgerundeter zu machen.

Das Leben Mariä. Bilder von Ph. Schumacher. Text von Viktor Kolb S. J. Quer-Folio (52) München 1911, Allgem. Verlagsgesellschaft. Geb. *M* 20.—

Ein ähnliches von Schumacher geschaffenes „Leben Jesu" erschien 1902 und wurde damals in dieser Zeitschrift (LXIII 549 f) sehr günstig rezensiert. Die achtundvierzig in Mehrfarbendruck hergestellten Bilder des Lebens Mariä verdienen gleiche Anerkennung. Die Zeichnungen setzen die Art fort, in der Schnorr von Carolsfeld in meisterhafter Weise die Bibel illustrierte, sind aber freie Schöpfungen, die dem modernen Geschmack weit mehr entgegenkommen, auch Zeugnis dafür ablegen, daß die religiöse Kunst seitdem erfreuliche Fortschritte gemacht hat. Die Farbengebung unterstützt die Linienführung, ist reich, wechselvoll, aber einfach. Ein tief religiöser Zug bewegt das Ganze und macht es für alle, welche Erbauung suchen und die heilige Geschichte als Mittel zur Förderung der Andacht benutzen wollen, zu einer willkommenen Gabe. So eint sich der schöne Text mit den kunstvollen Illustrationen zu einem herrlichen Ganzen. Möchte man das Werk in manchen Familien besitzen, Großen und Kleinen zur eingehenden Benützung schenken. Eine billige Volksausgabe würde mit Freuden zu begrüßen sein und als Anschauungsmittel für die Jugend treffliche Dienste leisten.

Das innerliche Leben muß vereinfacht und wieder auf seine Grundlage zurückgeführt werden. Herausgegeben von P. Joseph Tissot, Generalsuperior der Missionäre des hl. Franz von Sales. Aus dem Französischen übersetzt von Franz X. Kerer. Dritte, verbesserte Auflage. kl. 8° (LII u. 364) Regensburg 1910, Manz. *M* 3.60

Der auffallende Titel wird begründet im Vorwort, worin der Verfasser behauptet: „Die Frömmigkeit leidet heutzutage an einer allgemeinen Krankheit. Wenn ich sage allgemein, so meine ich, daß sie sich über den ganzen Organismus

der Frömmigkeit und über eine große Menge Seelen verbreitet. Von den Regionen des Gedankens und der festen Grundsätze ist man heruntergestiegen auf den Boden der Gemütsbewegungen und der Sinne. O Gott! wie sehr hat der Sentimentalismus die Frömmigkeit gefälscht." Diese Klage ist doch übertrieben. Heilung will das Buch bringen, indem es „sich vor allem an die Vernunft wendet". Sicher ist es gut, „zu Gunsten der Vernunft" einzutreten. Doch dürfte es etwas zu sehr geschehen sein, denn vieles erkennt der arme Mensch und will er, was er trotzdem nicht im Werk vollendet. Auch manche andere Ausführungen dürften Widerspruch verdienen, so z. B. die Einteilung der „Frömmigkeit" in fünf Stufen: Meidung der Todsünde, Meidung der läßlichen Sünde, Vollkommenheit, Heiligkeit und Vollendung (durch den Tod im Opfer, durch Wahl dessen, was die Natur am meisten kreuzigt, um dem gekreuzigten Jesus ähnlicher zu sein). Ein Vorzug des Buches liegt darin, daß es alles zurückführt auf die Erfüllung des Willens Gottes. Der Bischof von Annecy sagt darum in seiner Approbation, es mache „das innere Leben zugänglicher durch Verminderung der oft so komplizierten Zutaten, mit denen viele dasselbe umgeben".

Vers les Sommets. Lettres de la Comtesse de Saint-Martial (Sœur Blanche, Fille de la Charité). Seconde Série. Avec une lettre autographe, deux gravures et une introduction. 8° (XII u. 320) Paris 1910, Plon. *Fr.* 3.50

Eine erste Auswahl von Briefen dieser seltenen jungen Frau, die nach zehn Jahren irdischen Glückes und nach zehn Jahren vollendeten Opfers 1899 als Barmherzige Schwester zu Paris verstorben ist, wurde unter dem Titel En Haut! (einem ihrer Lieblingsworte) 1903 ausgegeben zugleich mit einer von ihrem eigenen Bruder entworfenen kurzen Lebensskizze, und in diesen Blättern (LXIX 103) der Aufmerksamkeit empfohlen. Das neue Bändchen, das der köstlichen Sammlung eine willkommene Ergänzung bringt, konnte mit seinem Erscheinen 1910 zugleich die Anzeige verbinden, daß von jener ersten Gabe bereits die 29. Auflage im Umlauf sei. Inzwischen ist auf Grund der 30. Auflage auch eine deutsche Übersetzung erschienen: Droben! Briefe der Gräfin de Saint-Martial. Mit einer Lebensskizze und zwei Bildern. Zusammengestellt von Leopold v. Fischer. 8° (XII u. 406) Einsiedeln 1911, Benziger. Der gleiche Zauber, die gleiche Lebenswahrheit, der gleiche Reichtum tieferen Gehaltes wie der ersten Sammlung eignet auch der zweiten. Ein Teil der neuen Briefe, der Zeit irdischen Glückes und bewegter Geselligkeit entstammend, läßt mit der Schreiberin vertraut werden und sie lieb gewinnen, wäre es auch bei ihren reizvollen Beschreibungen der Toiletten oder ihren mutwilligen Scherzen über die Engländerinnen. Aber bald wird der Inhalt sehr ernst, ergreifend und erbauend. Der Weg der jungen protestantischen Witwe bei ihrer längst vorbereiteten Rückkehr zur katholischen Kirche, ihre schwierige Berufswahl, die inneren Kämpfe ihres Noviziatsjahres, ihr Opferleben, ihre äußere Tätigkeit fesseln mehr und rühren das Innerste des Herzens tiefer, als der spannendste Roman es könnte. Freilich gehören beide Briefsammlungen notwendig zusammen, und wo nicht von vornherein ein sympathisches Verständnis für die liebenswürdige Schreiberin, da müßte wenigstens die Lebensskizze, die dem ersten Bändchen vorangeht, gekannt sein. Ein gewisses historisches Interesse fehlt diesen Familienbriefen nicht ganz. Die Begegnungen mit Dom Bosco oder Bischof Mermillod, die Schilderungen aus dem öffentlichen Leben in London und Turin, das vielverzweigte innere Getriebe und die kraftvolle Expansion nach außen im Orden der Vinzentinerinnen, die lebendige Veranschaulichung des Geistes und des Wirkens der Barmherzigen Schwestern und manches andere

dieser Art ist wohl des Lesens wert. Über Gattenliebe, Witwenstand, Ordensberuf, kirchliche Denkweise, Einschränkung der Lesefreiheit aus Gewissensgründen u. dgl. kann man vieles Schöne finden. Was am mächtigsten hervortritt, ist einerseits die Opferfähigkeit eines edeln Frauenherzens, anderseits das Glück, katholisch zu sein.

1. **Der Maimonat des hl. Bernhard von Clairvaux.** Allen Marienkindern gewidmet von P. Tezelin Halusa O. Cist. 32° (136) Heiligenstadt 1910, Cordier. *M* 1.—

2. **Die Herrlichkeiten des kostbaren Blutes.** Von P. Tezelin Halusa O. Cist. 32° (XII u. 264) Leutkirch 1910, Bernklau. *M* 1.80

Im ersten dieser beiden Büchlein offenbart sich sowohl der begeisterte und dankbare Sohn des hl. Bernhard als der innige Verehrer der Himmelskönigin. Was immer der „Geheimschreiber" und „Zitherspieler Mariens" Schönes zum Preise der Hochgebenedeiten geschrieben und gesungen, findet sich hier wie in einer kleinen Schatzkammer vereinigt. St Bernhards Perlen der Marienminne besitzen lieblichen Glanz. In der jetzigen Einfassung und Umrahmung durch das Gold der Marienliebe seiner großen Söhne, wie des sel. Älredus, Alanus ab Insulis und Amadeus, strahlt ihr Licht noch heller und entzückender.

Die zweite Schrift beschäftigt sich mit einer jener großen Andachten, die stets die Freude und Wonne aller auserwählten Seelen waren. P. Tezelin handelt in zwei Abschnitten über die Herrlichkeiten des kostbaren Blutes. Der erste enthält Unterweisungen, der zweite Gebete. Ein kurzer Anhang trägt den Titel: Preis der Werkzeuge unserer Erlösung. Die Absicht des Verfassers war, die Andacht zum kostbaren Blute, zu deren Verbreitung besonders der sel. Kaspar del Bufalo durch Gründung einer eigenen Ordensfamilie beitrug, in weiteren Kreisen bekannt zu machen. Das mit viel Liebe geschriebene Büchlein dürfte seinen Zweck wohl erreichen.

1. **Weihnacht in Tirol.** Von Reimmichl. Ein Volksbüchlein. Illustriert von Rolf Winkler. 1.—4. Tausend. 8° (168) *M* 1.25; geb. *M* 2.—

2. **Aus den Flegeljahren in die Mannesjahre.** Eine Erzählung aus dem Tiroler Volksleben, wahrheitsgetreu geschildert von Joseph Praxmarer. Vierte Auflage. 8° (382) Innsbruck 1911, Schwick. *M* 2.—; geb. *M* 3.—

3. **Tante Kläres Raritäten.** Kulturgeschichtliche Bilder aus der Vergangenheit von Max von Spießen. gr. 8° (VIII u. 220) Dülmen (o. J.), Laumann. *M* 3.—; geb. *M* 4.—

4. **Hildegarn.** Roman von Wilhelm Schussen. 12° (220) Heilbronn 1911, Salzer. *M* 2.50; geb. *M* 3.50

5. **Schwaben im Osten.** Ein deutsches Dichterbuch aus Ungarn. Eingeleitet von Adam Müller-Guttenbrunn. 12° (336) Heilbronn 1911, Salzer. *M* 3.—; geb. *M* 4.—

1. Die gemütliche kernige Art, wie Reimmichl seine G'schichtl erzählt, hat in diesen Blättern schon oft volle Anerkennung gefunden. Für die letztjährigen Weihnachten ist diese Sammlung von Tiroler Christkind-Liedern, -Sprüchen, -Erzählungen zu spät eingetroffen, da sie erst drei Tage vor dem Feste mit dem Begleitwort des Verlags: „Bitte, wenn möglich noch vor Weihnachten zu besprechen", auf dem Redaktionstische erschien. Möge sie nun während des Jahres und in der kommenden

Weihnachtszeit viele Leser und Freunde finden. Inhalt und Ausstattung des Büchleins verdienen es.

2. Die vierte Auflage bei einer so anspruchslos gehaltenen Erzählung wie der vorliegenden bedeutet ein kleines literarisches Ereignis und spricht schon an sich zu Gunsten ihres inneren Wertes. Auch Praxmarer kennt die Tiroler, obgleich er kein Kind des Alpenlandes ist wie M. Buol und Reimmichl.

3. „Tante Kläre" war eine bescheidene adelige Stiftsdame, welche dem Verfasser noch heute, ein halbes Jahrhundert nach ihrem Tode, als das Ideal einer ehrenvollen Vertreterin des fränkischen und westfälischen Adels vor Augen schwebt. Das Buch erzählt nicht so sehr von den unscheinbaren Lebensschicksalen dieser edlen Frau als von hundert andern, kulturgeschichtlich recht merkwürdigen Dingen, die mit Tante Kläre in irgendwelcher Verbindung standen: daher der Titel „Raritäten". Der Verfasser ist Herausgeber des „Westphälischen Wappenbuches" und konnte so in seinen historischen und ethnographischen Aufzeichnungen aus dem Vollen schöpfen. Doch läßt er oft mit Absicht Traum und Wirklichkeit friedlich ineinanderfließen, da er auch dem Unterhaltungsbedürfnis der Leser zu genügen sucht.

4. Schussen bekennt ganz offen, daß er mit „Gildegarn" einen Tendenzroman schreiben wollte: „‚So herzlieb mir die Not ist, so zuwider ist mir die Tendenz', sagte die Kunst. ‚Nur gibt es keine Not ohne Tendenz', sagte die Not" (Motto). Die mäßig große Erzählung richtet sich gegen die Professorengilde des modernen Gymnasiums, in deren engmaschigem Garn ein talentvoller junger Professor so trostlos verkümmert, daß er schließlich seinem Leben durch Vergiftung ein Ende macht. Die Erzählung liest sich trotz augenscheinlichster Tendenz nicht übel und hält sich auch frei von Ausfällen gegen Religion und Sittlichkeit.

5. Ebenfalls bei Salzer in Heilbronn ist die Anthologie „Schwaben im Osten" erschienen, worin zwölf deutsch-ungarische Dichter teils mit kleinen Prosastücken teils mit Versen vertreten sind. In weiteren Kreisen bekannt sind eigentlich nur Marie Eugenie delle Grazie, Otto Hauser und vielleicht Stephan Milow. Diese drei erscheinen indes unter dem moralischen Gesichtspunkt nichts weniger als einwandfrei in ihren literarischen Erzeugnissen. Gleich die erste Erzählung „Die Waldfahrer" von Otto Hauser muß durch ihre unwahre Phantastik katholische Leser verletzen, wenn sie es nicht vorziehen, über den Unsinn zu lächeln. Da erscheinen manche Beiträge von weniger bekannten Dichtern viel ansprechender und echter. Als Zeugnis der literarischen Regsamkeit deutscher Landsleute in der Fremde entbehrt die Sammlung nicht eines eigenartigen Reizes.

1. **Heimfahrten.** Lieder und Balladen von M. Herbert. gr. 8° (142) Köln (o. J.), Bachem. Geb. *M* 3.—

2. **Jakob im Walde und andere Geschichten.** Von M. Herbert. 8° (254) Regensburg (o. J.), Habbel. Geb. *M* 2.—

3. **Michelangelogeschichten.** Das Buch des Balthasar Brassing. Von M. Herbert. 8° (190) Regensburg (o. J.), Habbel. Geb. *M* 2.—

4. **Lebenssprüche und Zeitbetrachtungen.** Von M. Herbert. [Gralbücherei, 17.] 8° (100) Ravensburg (o. J.), Alber. Geb. *M* 3.60

1. Der Titel Heimfahrten ist nicht ein bloß zufällig gewählter. Fast in allen Stücken kehrt der Gedanke der Heimkehr von der Außenwelt und stillen Einkehr in die eigene Seele wieder. Zuweilen auch ist es das rasche Dahingleiten des mensch-

lichen Lebens und die Heimfahrt zum Gestade der Ewigkeit, was der Dichterin bei ihren stimmungsvollen Liedern und Balladen vorschwebt. Nicht selten vereinigen sich beide, dichterisch außerordentlich fruchtbare Gedanken, wie etwa in dem Gedichte „Der Falke", das mit den zwei für M. Herbert bezeichnenden Strophen schließt:

> Und dann — dann schien es mir, ich selber wär'
> Der ferne Falke, der so einsam zog
> Im Herbsteslicht und seine Kreise bog
> Und von sich wies, was niedrig war und schwer:
>
> Ich wär' befreit von meines Daseins Last,
> Von allen Sorgen, die zur Erde zwingen,
> Und bis zum Himmel trügen mich die Schwingen —
> Und meine Kreise zög' ich stillgefaßt.

Man fühlt aus solchen Poesien, wie M. Herbert sich in der harten Schule des Lebens immer mehr zu einer ruhigen, abgeklärten, von äußeren Anfechtungen nur vorübergehend getrübten Auffassung durchringt.

2. Daß die größeren Romane und Novellen von M. Herbert wählerische Leser befriedigen und namentlich Personen und Milieu der vornehmen Kreise mit packender Treue schildern, leugnet heute wohl kein vorurteilsloser Kritiker mehr. Weniger bekannt sind die kleinen Volkserzählungen der Dichterin, von denen fünfzehn hier zu einem Bande vereinigt wurden. Und doch dürfen diese in mancher Hinsicht neben den Salonerzählungen eine ehrenvolle Stelle beanspruchen, ja vielleicht wird man dem einen oder andern dieser Geschichtchen sogar den Vorrang gegenüber den letzteren einräumen. Wenn man M. Herbert nicht ganz mit Unrecht ein Übermaß von Reflexion vorgeworfen hat, so werden gerade die Volkserzählungen von diesem Vorwurfe am wenigsten getroffen. Man lese die Titelerzählung, worin die Gewissensqualen eines Mörders nicht etwa in langen Erörterungen, sondern in lebhafter anschaulicher Bewegung vorgeführt werden, oder man höre die Verfasserin von dem Kirzen-Annerl, dem heiligen Dreikini, dem Felicerl berichten. Freilich sind das alles nur Skizzen, keine ausgeführten Romane oder Novellen, aber sie deuten doch in jedem Zuge an, daß die gefeierte Schriftstellerin den geistigen Kontakt mit dem Volke zu wahren wußte.

3. Die „Michelangelogeschichten" kann man ebenfalls als Skizzen bezeichnen, nur führen sie den Leser in eine ganz andere Sphäre als „Jakob im Walde". Leben und Werke des gewaltigen Künstlers, sein kühnes, himmelstürmendes Streben, seine Unzufriedenheit mit den eigenen Leistungen, seine schmerzliche Einsicht von den ihm gezogenen Grenzen werden hier mit wenigen, aber sichern Strichen gezeichnet. Die Verfasserin läßt es nicht bei einer kalten, teilnahmlosen Darstellung bewenden; man fühlt hier mehr als in irgend einer andern Schrift von M. Herbert das lebendige Mitkämpfen, Mitleiden, welches der Dichterin die Feder führt. Der zweite Teil des Bandes behandelt das Werden eines Künstlers und erinnert mehr an die größeren Romane der Verfasserin.

4. Bekundete M. Herbert ihre Anschauungen von Welt und Menschen in den bisher besprochenen Schriften an der Hand von plastisch gezeichneten Gestalten, so faßt sie in diesem kleinen Buch all ihre Erfahrungen in Form von prägnanten Kernsprüchen und Leitsätzen zusammen. Die Aphorisme kann für den Durchschnittsschriftsteller leicht zur Klippe werden; denn nirgends zeigt sich geistige Dürftigkeit schneller als hier. M. Herbert braucht unter diesem Gesichtspunkte nichts zu fürchten;

damit ist aber keineswegs ausgeschlossen, daß der Leser sich öfter versucht fühlt, ein freundliches distinguo ihren geistreichen Sätzen folgen zu lassen.

1. **Lebensbilder** aus dem Volke und für das Volk. Von Albert Werfer. 8° (176) Ravensburg 1909, Alber. *M* 1.60
2. **Lebensbilder** aus dem Volke und für das Volk. Von Albert Werfer. Neue Folge. 8° (238) Ravensburg 1909, Alber. *M* 2.—
3. **Heinrich das Findelkind.** Eine Erzählung aus dem 14. Jahrhundert von Albert Werfer. 8° (250) Ravensburg (o. J.), Alber. *M* 2.—
4. **Abald,** der Landsknecht des Truchseß Georg von Waldburg. Eine historische Novelle aus den Zeiten des Bauernkrieges von Albert Werfer. Dritte Auflage. 8° (374) Ravensburg (o. J.), Alber. *M* 3.—
5. **Novellen.** Von Johannes Baptist Diel. Siebte und achte Auflage. Mit Zeichnungen von Fritz Bergen. 8° (VIII u. 440) Freiburg 1910, Herder. *M* 3.—; geb. in Leinw. *M* 4.—

1.—4. Werfers Erzählungen sind anspruchslos, volkstümlich und echt. Der Volkston ist ohne das Mittel gehäufter Dialektpartien gut getroffen. In den historischen Stücken wandelt der Verfasser die romantischen Pfade eines Bolanden, Laicus, Seeburg und anderer katholischen Erzähler von der alten Schule.

5. Die prächtigen Novellen des allzufrüh verstorbenen P. Diel liegen in neuer, schmucker Ausgabe vor. Sie haben sich also bis auf unsere Tage als Unterhaltungslektüre bewährt.

Miszellen.

Besuch Sixtus' IV. im Kloster von Santa Lucia zu Foligno am 27. August 1476. Genau wie ein Bildchen der Umbrischen Schule mit all seinen Einzelheiten, mit all seinen Vorzügen und kleinen liebenswürdigen Mängeln, wie ein echter Pinturicchio, so mutet die Beschreibung des Besuches Sixtus' IV. im Kloster von Santa Lucia in Foligno an, die eine Nonne dieses Klosters, Suor Caterina Guarneri, als Augen- und Ohrenzeugin in ihrer Cronaca gibt. Nur schwer läßt sich das Bild im Deutschen kopieren, es verliert den wundersamen Schmelz der natürlichen Ursprünglichkeit. Gleichwohl behält es des Anmutenden und Anziehenden noch genug, um hier aufgestellt zu werden. Im übrigen enthält die Beschreibung auch einiges, das zur Beurteilung der Persönlichkeit des Papstes und für die Ablaßforschung von Nutzen ist. Und nun zur Sache. Suor Caterina schreibt:

„Sieben Jahre waren um, nachdem wir unsere Gelübde abgelegt hatten, da kam Se Heiligkeit unser Herr, der Papst Sixtus IV., hier nach Foligno im Jahre des Herrn 1476 am 27. August; so wie es unserem Herrn Jesus Christus gefiel, der da alles ordnet und leitet zum besten Ziele. Er gab es also Sr Heiligkeit unserem Herrn, dem Papste, ein, daß er uns in unserem armen Klösterchen besuchte. Am letzten Tage des August trat er in unsere Klausur ein, und es war an einem Samstag, mit ihm aber kamen sechs oder sieben Kardinäle und auch der P. Guardian

von San Bartolomeo, der Frater Francesco von Castello und unser ehrwürdiger Beichtvater, der P. Pietro von Spanien: Dieser Frater Pietro war uns als Beichtvater gegeben sieben Jahre nach dem Frater Michele von Spanien zu der Zeit, in der wir eben unsere Gelübde ablegten. Und Frater Michele hatte es dem Frater Pietro vorausgesagt: Ich habe es begonnen, das Werk, und du wirst es vollenden. Und so war es auch, denn zur Zeit des genannten Frater Pietro legten wir unsere feierliche Profession ab.

„O mit wie viel Freude und Jubel wurde da von uns der Stellvertreter Christi empfangen, das wird sich nimmer mit Menschenzunge sagen lassen. In der sichern Hoffnung, daß Se Heiligkeit all unsere Nöten von uns nehmen und daß er uns die langersehnte Gnade gewähren werde, trafen wir mit allem Eifer die Vorbereitungen für seinen Besuch. Wir schmückten so gut es nur möglich war den Eingang an der Pforte mit Vorhängen und Teppichen, den ganzen Weg mit Blumen und duftigen Kräutern, wir zierten die Altäre aufs allerschönste in der inneren Kirche und in der äußeren, und an der Stelle, wo die Mutter Äbtissin jeden Freitag das Kapitel hält, da stellten wir den herrlich geschmückten Thron auf; er war verhüllt mit einer karmesinroten Decke und seidene Kissen lagen darauf. Rechts und links davon waren Lorbeerbäume aufgestellt und Olivenzweige und Blumen jeder Art. Im Chor herum aber hatten wir es zum Sitzen für die Herren Kardinäle eingerichtet.

„Und als nun der Heilige Vater sich näherte, um uns, seine armen, unwürdigen Schäflein, zu besuchen, da läutete die Sakristanin mit noch einer andern Schwester ohne Unterlaß die Glocken, bis Se Heiligkeit die äußere Kirche besucht hatte und in diese unsere innere Kirche eingetreten war, d. h. in die alte, da die neue noch nicht fertig war. Wir Schwestern aber erwarteten ihn alle auf den Knieen dort am Bogen der Pforte auf dem freien Platz. Und als der Heilige Vater selber eingetreten war, da setzten wir Schwestern alle uns in Bewegung paarweise, zwei und zwei wie zur Prozession, mit brennenden Kerzen in den Händen auf die Kirche zu. Der P. Guardian und der Beichtvater trugen Doppelfackeln, und dann folgte der Heilige Vater mit den Herren Kardinälen. Wir sangen mit unbeschreiblicher Freude ‚Gebenedeit sei der da kommt im Namen des Herrn‘ vor ihm her und traten alsdann in unsere Chorstühle ein. Sobald der Heilige Vater selber in der Kirche war, kniete er sehr andächtig vor dem Altare und darauf ließ er sich auf jenem Sitze nieder, den wir für ihn hergerichtet hatten, und ebenso setzten sich die Herren Kardinäle rechts und links unten im Chore. Nun aber sagte der Pater, unser Beichtvater, zu den Schwestern: ‚Stehet auf und tretet heran, um Sr Heiligkeit, unserem Herrn, den Fuß zu küssen.‘ Sogleich standen wir auf und gingen zwei und zwei, paarweise, zum Fußkuß. Nach dem Fußkuß bat dann jede einzelne Schwester Se Heiligkeit um diese Gnade, daß er gütigst uns gewähren möge, nach der ersten Regel der hl. Klara leben zu dürfen. Und Se Heiligkeit antwortete jeder einzelnen Schwester sehr freundlich: ‚Ja, meine Tochter, ich will sehen, euch zufrieden zu stellen.‘ Dann aber hielt er eine schöne Rede über die erste Regel und fügte hinzu: ‚Ihr, meine Töchter, habt etwas sehr Wichtiges von

mir erbeten. Diese Sachen dürfen nicht so unüberlegt zugestanden werden, ich will es mir überdenken und mit diesen meinen Brüdern, den Herren Kardinälen, besprechen; ihr aber sollt unterdessen beten und Gott bitten, daß er uns das eingibt, was das beste ist.' Darauf sagte der P. Beichtvater, ob es Se Heiligkeit gefiele, uns einen Ablaß zu verleihen. Se Heiligkeit erwiderte: ‚Ja, ich weiß schon, was ich zu tun habe.' Und dann sagte er: ‚Ganz bald wird das Fest der Geburt Unserer Lieben Frau sein, ich gewähre euch für diesen Tag vollkommenen Ablaß in dieser eurer Kirche (el perdono in questa vostra chiesa), und ich bestätige euch die Ablässe, welche ich euch von Rom geschickt habe. Außerdem aber will ich, daß ihr jedesmal, so oft ihr eure Sünden gebeichtet habt, auch von Schuld und Strafe aller eurer Sünden (da colpa e pena de tutti gli vostri peccati) losgesprochen seiet.' Die Herren Kardinäle riefen darauf: ‚Jedesmal, totiens quotiens!' — Der Heilige Vater legte die Hand aufs Herz und sagte: ‚Soviel ich habe, so viel gebe ich ihnen auch' (quanto ho tanto gli ne do). Da warfen sich die Herren Kardinäle auf die Kniee, und entblößten Hauptes sagten sie: Et nos, beatissime Pater (‚Auch uns, Heiligster Vater!'). Und Se Heiligkeit, unser Herr, sagte: Et vos (‚Auch euch!'). Und nun jubelten alle laut auf und sagten: ‚Niemals vorher ist eine so große Gnade am Hofe des Apostolischen Stuhles gewährt worden', da sie durch uns diese Gnade erhalten hatten. Se Heiligkeit, unser Herr, erhob sich darauf, um wegzugehen. Und als er aufgestanden war und das Weihwasser erhalten hatte, wandte er sich noch einmal zu den Schwestern und sagte: ‚Ich bestätige euch von neuem alle Stationsablässe, die ich euch von Rom sandte. Und darauf empfahl er sich sehr demütig allen Schwestern: ‚Betet zu Gott für mich, und wenn ihr hört, daß Gott anders über mich verfügt hat, dann soll euch meine Seele anempfohlen sein.' Er gab uns seinen Segen und schied von uns.

„O ja, ehrwürdige Mutter und teure Schwestern, gegenwärtige und zukünftige, sehet da, wie sehr wir verpflichtet sind, immerfort für seine Seele zu beten: insonderheit der vielen und ganz einzigen Gnaden wegen, die wir von Sr Heiligkeit erhalten haben, so daß wir in Wahrheit sagen können, daß er uns aus einem Meere von Bitterkeit und Trübsal in dieser Welt gezogen hat und vielleicht in der andern. Und das war nun der glückliche Weg, auf dem wir in dieses gelobte Land gelangten." (Abgedruckt in Archivio per le Marche e l' Umbria I [1884] 300 ff; Steinmann, Die Sixtinische Kapelle I 597 f.)

Komitee „Konfessionslos". Die Kirchenaustrittsbewegung wird von einer Reihe von Organisationen mit aller Kraft gefördert. In Berlin hat sich das Komitee „Konfessionslos" gebildet mit dem ausgesprochenen Zweck, den aus den Landeskirchen ausgetretenen Dissidenten und Konfessionslosen volle staatliche Anerkennung und allseitige Gleichberechtigung zu erkämpfen. Es bietet neuerdings sich an, stellensuchenden Konfessionslosen Arbeitsnachweise namhaft zu machen, die sich um Konfession nicht kümmern, und ersucht Personen, die bei andern Arbeitsnachweisen wegen ihres Dissidententums auf Schwierigkeiten stoßen, ihre Erlebnisse dem Schriftführer bekannt zu geben. Den Vorsitz führt der in verschiedenen geistesverwandten Vereinigungen tätige, auch aus der Ferrerbewegung unrühmlich

bekannte Dr Ludwig Gurlitt. Das Komitee veröffentlicht Flugschriften, deren bisherige Nummern die Titel tragen: „Trennung von Staat und Kirche, erzwungen durch Austritt aus der Landeskirche“; „Mein Austritt aus der Landeskirche“; „Los von den Kirchen“.

Monistische Sonntagspredigten. Als seinen „schönsten Neujahrsgruß“ bezeichnete E. Haeckel einem Besucher gegenüber (vgl. Der Monismus, Berlin 1911, 76) die Zustimmung Professor Ostwalds zur Übernahme des Vorsitzes im Deutschen Monistenbund (D M B) im Falle seiner Wahl.

Ostwald wurde natürlich gewählt, und nun herrscht bei den Monisten große Begeisterung; sie sehen einer taten- und erfolgreichen Zukunft entgegen. — Ostwald selbst nimmt es offenbar recht ernst mit seiner neuen Würde. Im Märzheft derselben Zeitschrift kündigt er eine neue, ausschließlich von ihm verfaßte Wochenschrift an unter dem Titel „Monistische Sonntagspredigten“. Kostenlos werden die Hefte allen Mitgliedern des Bundes zugesandt werden, nur die „wenigen Pfennige“ Bestellgeld bei der Post sollen die Bezieher bezahlen.

Professor Ostwald verspricht sich viel von diesen Predigten; sie sollen u. a. denjenigen, die nach den verkündigten Grundsätzen leben, einen „Höchstbetrag an wahrem Gewinn, nämlich innerem Glücke“, sichern (Der Monismus 1911, 97), wie er selbst aus ihnen „ein überaus reiches und glückliches Leben habe gewinnen können“ (ebd. 76).

Ob er sich da nicht täuscht? Große Begabung und Schaffenslust haben dem Geheimrat Ostwald Ruhm und Ehre und ein in jeder Hinsicht unabhängiges Leben erworben. Von der vornehmen Villa „Energie“ im Sachsenlande aus läßt sich deshalb leicht predigen. Aber nicht alle Menschen sind in dieser Lage; ihnen wird die Anwendung der Energetik auf alle Fragen des Lebens ganz gewiß nicht zum Glück verhelfen, am allerwenigsten zum inneren.

Die neue Rolle als Prophet und Prediger wird auch seinem wahren wissenschaftlichen Ruhme nicht förderlich sein. Es gereichte Darwin nicht zum Vorteil, mit seiner Zuchtwahltheorie das ganze Menschenproblem lösen zu wollen, Moral und Religion eingeschlossen. Huxley ging der Forschung verloren, seitdem er anfing, in Religionsfragen den Verbesserer zu spielen; E. Haeckel hat seinen Ruf als Forscher bedenklich bloßgestellt, und über die Mystik in Fechners „Nanna“ hat man nur noch ein mitleidiges Lächeln.

So wird auch die Verausgabung der für zwei oder drei Jahre ausreichenden „Energievorräte“ (ebd. 98) in Form von Predigten dem Herrn Geheimrat zwar eine gewisse Popularität einbringen, aber der uneingeschränkten Bewunderung, die man seinen wissenschaftlichen Leistungen entgegenbrachte, Abbruch tun. Das wahre innere Glück wird sicher nicht vermehrt werden. Das hat den Menschen ein Höherer als Ostwald bereits vermittelt, und in der Befolgung seiner Grundsätze haben Millionen dieses Glück gefunden und finden es auch heute noch ohne Energetik.

Jens Peter Jacobsens Atheismus.

Als Jens Peter Jacobsen, der „Marschall der dänischen Literatur", im Alter von 32 Jahren einen Roman und drei Novellen vollendet hatte und schon den Tod in der Brust trug, schrieb er an Eduard Brandes: „Ich betrachte mich selbst als mit zur Elite der Dichter gehörig, ich bin Grande von Spanien und behalte sogar in des Königs Gegenwart den Hut auf. In meinem neuen Buch findet sich übrigens eine gelungene Darstellung eines Hauslehrers, der von Größenwahn besessen ist." Dieses kühne Wort ist keinem Größenwahn entsprungen. Jacobsen hat nicht nur, wie alle Kenner ihm nachrühmen, seinem Volk eine neue Sprache voll Klang und Farbe geschenkt, weit über Dänemark hinaus ist die Kunst seiner Schilderung vorbildlich geworden. Ihr schreibt es Samuel Lublinski in seiner „Bilanz der Moderne" zu, daß der führende Einfluß auf die deutsche Erzählung, in den sich bisher Frankreich und Rußland geteilt hatten, anfangs der neunziger Jahre an Skandinavien überging. Frankreich und Rußland bemühten sich so gut wie Schweden, Holland und England und vor allem natürlich Deutschland, die raffinierten Wortgemälde des Dänen durch Übersetzungen kennen zu lernen. Dabei war allerdings auf breiten Erfolg nicht zu rechnen. Denn Jacobsen kann niemals in die Massen dringen, auch nicht in die gebildeten Massen. Dafür ist er dem Leben zu fern und der Manier, der er schließlich erlegen ist, schon auf seinen Höhen zu nah. Aber unter den bedeutenden Erzählern der Gegenwart wird es kaum einen geben, dessen Kunst nicht von der Saat geerntet hätte, die der träge Jütländer mit schmaler Hand ausgestreut hat.

Dennoch hält es Eduard Brandes in der Einleitung zu den Breve fra J. P. Jacobsen für ungenügend, die Kunst seines Freundes nur als Kunst zu feiern: „Jacobsens Dichtung war nicht Kunst um der Kunst willen — wenn es die überhaupt gibt —, er kämpfte sein Leben lang in Wissenschaft und Dichtung für eine Idee: die stolze Idee der Gottlosigkeit, die reine Irreligiosität, den jeden Vorbehalt verwerfenden Atheismus." In der Tat zieht sich die bedingungslose Leugnung Gottes durch Jacobsens ganzes Werk, von der Übersetzung Darwins bis zu dem Zweizeiler des

Sterbenden: „Licht übers Land, das ist's, was wir wollen." Der Brennpunkt, der dieses „Licht" künstlerisch sammeln sollte, ist des Dichters letzter Roman. Georg Brandes, Eduards älterer und berühmterer Bruder, erzählt in einem Essay, Jacobsen habe im Jahre 1875 geäußert, er wolle „ein Buch über schlechte Freidenker" schreiben, über die Leute, die in der äußersten Not ihren ganzen Atheismus vergessen und die Hände zum Gebet falten. Der Roman solle „Niels Lyhne" heißen und durch die Tugenden und die Laster, die Feigheit und den Untergang seiner Personen dartun, wie schwer es in Dänemark falle, Freidenker zu sein: „neben sich auf der einen Seite die Sirenenstimmen der Traditionen und Kindheitserinnerungen, auf der andern das verdammende Donnern der Gesellschaft". Die Rückkehr des Freidenkers zu Gott sollte als ein beschämender Sieg niedriger Instinkte erscheinen, wie denn auch wirklich Niels Lyhne, der um das Leben seines sterbenden Kindes gebetet hat, nachher erschüttert denkt: „Das war ein Sündenfall, ein Abfall von sich selbst und von der Idee."

Um diesen Zweck zu erreichen, mußte Jacobsen offenbar einen verstandesmäßig überzeugten, nicht durch unwürdige Einflüsse bestimmten Atheisten schaffen. Denn wenn Niels Lyhne das Dasein Gottes nicht aus sicherer Erkenntnis leugnet, dann ist sein Gebet kein „Sündenfall", dann hat vielmehr eine ernste Stunde der unterdrückten Stimme der Vernunft wieder Geltung verschafft, dann ist der Atheismus der Sündenfall. Jacobsen hat es nicht unterlassen, diesen entscheidenden Punkt grell zu beleuchten. „Er wußte ja doch", läßt er Niels Lyhne nach dem Tode seines Sohnes überlegen, „er wußte ja doch bis in die innersten Fibern seines Gehirns, daß Götter Träume sind, und daß er zu einem Traum seine Zuflucht nahm, wenn er betete, ebensogut wie er in alten Tagen, wenn er sich der Phantasterei in die Arme warf, wußte, daß es Phantasterei war."

Allein es genügt bekanntlich nicht, daß der Dichter seinem Helden den Charakter einfach umhängt. Es kommt alles darauf an, ob uns die atheistische Überzeugung Lyhnes, die den ganzen Roman tragen soll, künstlerisch lebendig wird. Wenn Niels, den wir von seiner Geburt bis zu seinem Tode begleiten, sich vor unsern Augen so entwickelt, daß wir an die Klarheit und Sicherheit seiner atheistischen Überzeugung nicht glauben können, dann sind alle gegenteiligen Behauptungen des Dichters umsonst.

Tante Edele, in die sich der vierzehnjährige Träumer Niels krankhaft verliebt hat, stirbt mit 26 Jahren an der Schwindsucht. Der Knabe hat mit überspannter Inbrunst den Himmel um ein Wunder angefleht und ist

nicht erhört worden. Deshalb haßt er Gott. Er betet nicht mehr, obwohl er noch glaubt. Die verworrenen Anschauungen des Hauslehrers geben der schwankenden Seele keine Festigkeit. Das Unwahre im Leben des lutherischen Pastors droht die schlummernde Zweifelsucht bald zu wecken. Und wie der junge Phantast, ohne daß es jemand geahnt hätte, in seiner Liebe zu Edele geschwelgt hat, so dünkt er sich nun seltsam groß in seiner einsamen Gottentfremdung.

Phantasie und Leidenschaft, die den kindischen Abfall von Gott begonnen hatten, bleiben die bestimmenden Mächte für Niels Lyhnes ganzes Leben.

Betäubende Liebeswirren überwuchern auf fast allen Seiten des Romans das atheistische Problem. Eine verzehrende Leidenschaft für Tema Boye füllt die Kopenhagener Studentenzeit und lodert auch dann noch mit unreiner Flamme empor, als Niels weiß, daß seine Geliebte die Braut eines andern geworden ist. Nicht lange nachher weilt er als Gast im Hause seines Jugendfreundes Erich, „für den er Zukunft, Leben und alles hatte opfern wollen". Und dessen Frau verführt er! „Die schlaffe Gemeinheit", sagt Jacobsen, „die darin lag, daß sie lebten, wie sie es taten, und doch nicht miteinander durchgingen, kam ihnen mehr und mehr zum Bewußtsein und koppelte sie in einem gemeinsamen Schuldgefühl immer enger und niedriger zusammen." Bis Erich, während sie ihn zu Hause betrogen, in der Nachbarstadt furchtbar zu Tode kam. Da wies Fenimore dem Räuber ihrer Ehre die Tür, und Niels erschien sich einen Augenblick als ein Schurke, dessen Leben die Sonne der Idee, den Atheismus, schmählich beflecke. Aber nur einen Augenblick. Dann fand er den Gedanken, sein elendes Leben könne die Sonne der Idee verdunkeln, lächerlich. „Sollte er immer umhergehen und tun, als ob er verantwortlicher Minister bei der Idee und Mitglied ihres geheimen Staatsrates wäre . . .!" Jacobsen selber dachte anders. Eduard Brandes schreibt in dem schon erwähnten Briefbuch über ihn: „Gerade weil er ein so glühender Freidenker war und wußte, wie die Religionslosen unaufhörlich aus dem sogenannten moralischen Hinterhalt angegriffen werden, forderte er von sich, daß sein Wandel sogar vor der einfachsten Alltagsmoral unanfechtbar sei." Auch wer nicht im moralischen Hinterhalt liegt, sondern bloß ehrlich denkt, wird zugeben, daß ein Lebemann, der zittern muß, wenn es einen Gott und ein göttliches Sittengesetz gibt, nicht die unparteiische Geistesverfassung besitzt, die doch für eine achtbare atheistische Überzeugung das allererste Erfordernis wäre.

Aber es ist überhaupt gegen Niels Lyhnes Art, sich um eine ernste Sache so weit zu bemühen, daß er sie zu einem vernünftigen Abschluß brächte. Selbst der tiefste Drang seiner Seele, Dichter zu sein, bleibt immer nur ein Drang. Von allen Seiten strömen ihm die Eindrücke zu, sie werden zum schwellenden Erlebnis, sie wecken den Entschluß, nicht zu ruhen, bis die strahlendste Form gefunden sei — aber diesen Wünschen folgt kein Buch, kein Gedicht, keine Zeile. „Wie beneidete er die andern, Kleine und Große, die überall, wohin sie im Leben griffen, irgend einen Henkel zu fassen bekamen — denn er konnte gar keinen Henkel finden!" Wohl fühlt er, als Frau Boye ihn nicht mehr gefangen hält, ein paar Monate lang den „Durst nach des Wissens Macht" derart, daß er die Natur und die Menschen über seinen Büchern vergißt. Aber am Ende dieser ungestörten Arbeit kann er immer noch nicht mehr als „heftig, jedoch ein bißchen allgemein" gegen das Christentum reden. Als er am Weihnachtsabend mit Dr Hjerrild durch das eingeschneite Kopenhagen schreitet, findet er hohle Worte für die glorreiche atheistische Zukunft, wo „der ungeheure Liebesstrom, der jetzt zu dem Gott emporsteigt, an den man glaubt", auf alles menschlich Schöne herniederfallen und alle Herzen selig vereinen werde. Als er aber einige Jahre später mit durchschossener Brust im Lazarett liegt, da sagt er sich traurig, daß „eine Seele immer allein" ist und „jeder Glaube an Verschmelzung von Seele und Seele eine Lüge". Das ist ihm das „große Leid", daß keine Liebe, daß nicht Mutter, nicht Freund, nicht Gattin die Einsamkeit der Menschenseele zu bannen vermögen.

In allen Hauptwerken Jacobsens kehrt der Typus des tatlosen Phantasten wieder. Mogens, der Held der ersten Novelle, liegt faul in Wäldern und Segelbooten und verträumt die Tage, die ihm seine Liebesabenteuer übrig lassen. Marie Grubbes Leben, das den ersten Roman füllt, ist nichts als die schwüle Musik ihrer Nerven, auf denen, ohne Widerstand zu finden, alle feinen und groben Mächte der Wollust spielen. Und geradeso ist Niels Lyhne weniger eine Persönlichkeit als eine Summe von Reflexen seiner Umwelt. Daher sind auch die Gründe, die er im Gespräch mit Hjerrild und später mit Gerda gegen den Gottesglauben vorbringt, nicht innerlich durchdacht, sondern von außen angeflogen und dann von seiner Phantasie bunt und wirr aufgebauscht. Die vom jungen Darwinismus trunkene Zeit, in der Niels lebt, erklärt den Glauben an Gott einfach deswegen für gegenstandslos, für eine leere, „angezüchtete" Vorstellung,

weil der Gottesbegriff sich im Lauf der Geschichte verändert hat. Diesem „oberflächlichsten aller Argumente" stellt selbst ein so liberaler Theologe wie Weinel in seinen Studien zu Nietzsche die gut darwinistische Frage entgegen: „Ist alles falsch, was der Mensch mit seinem Auge sieht, weil das Auge erst in entwickelteren Tieren auftritt?" Ist also die fortschreitende Läuterung der Gottesidee ein Beweis, daß dieser Idee überhaupt kein wirklicher Gott entspricht? Niels müßte seine ganze Natur verleugnen, wenn er sich zu der bescheidenen Selbständigkeit eines solchen Gedankens emporarbeiten sollte. Wie er einst, als er noch glaubte, in seinem knabenhaften Trotz gegen Gott eine schwärmerische Wonne fand, so phantasiert er sich nun vor, es sei etwas Großes, gegen den Glauben der Kindheit und fast des ganzen Landes Atheist zu sein. Und nicht mit dem feurigen Kämpfermut oder wenigstens der zielbewußten Zähigkeit, die wirklicher Überzeugung entspringen, sondern in traumhafter Schwere gibt er seinem Atheismus die Formel: das Leben nehmen, wie es ist. In „Frau Marie Grubbe" läßt Jacobsen seine Heldin drei Seiten lang mit dem jungen Magister Holberg über Bekehrung und Auferstehung streiten: in „Niels Lyhne" dagegen findet sich nirgends eine Spur davon, daß Niels einmal ernst untersucht haben könnte, ob denn das Leben wirklich so ist, wie er es „nimmt", so völlig im Banne einer ewigen, immanenten Naturentwicklung, oder ob nicht vielmehr zu „des Lebens eigenen Gesetzen" ganz wesentlich die Abhängigkeit von einem außerweltlichen Schöpfer gehört. Wie Mogens, der in wundervoller Mondnacht an das verlorene Glück seines Glaubens denkt und weint, so „drückend schwer und trostlos" fühlt auch Niels die Öde des Atheismus. „Es gibt keinen Gott, und der Mensch ist sein Prophet! sagte Niels bitter, aber auch betrübt." Das ist die immer wiederkehrende Stimmung seines Bekenntnisses. Als ob eine Weltanschauung, die unter allen Naturtrieben nur den vollkommensten, das unvertilgbare Glücksverlangen des Menschen, als eine ewig ziellose Täuschung hinstellen will, nicht schon deshalb unzweifelhaft falsch wäre! Daran denkt Niels keinen Augenblick. Sein Atheismus ist nicht kritisch, sondern, wie Hjerrild ihm sehr richtig sagt, „pietistisch". Er huldigt dem Atheismus wie einem Götzen, dessen Wahrheit er nie gründlich geprüft hat.

Von Gerda, die durch ihren Gatten Niels zur Atheistin wird, sagt Jacobsen: „Sie liebte sich überzeugt". Von Niels läßt sich nach der ganzen Entwicklung, die er im Roman nimmt, nur sagen: Er träumte und sündigte sich überzeugt. Zu einer wirklich verstandesmäßigen Einsicht

in das Gottesproblem und gar zu einem Wissen „bis in die innersten Fibern des Gehirns“ fehlt diesem krankhaft passiven Phantasten mit seiner früh erwachten, zügellosen Sinnlichkeit nicht weniger als alles. Als Gerda jung zum Sterben kam, wußte der Pastor, nach dem sie in ihrer Angst verlangt hatte, sehr gut, daß er ihr das Dasein Gottes nicht zu beweisen brauchte, denn „nur ihre große Liebe hatte sie irregeführt“. Er weckte in ihr einfach die Erinnerung an eine noch größere Liebe. „Da zeigte sich der rechte Drang in ihrem Herzen, jenes tiefe Knien vor dem allmächtigen, richtenden Gott, jene bittern Reuetränen über den verratenen, verhöhnten und gemarterten Gott und jene demütig verwegene Sehnsucht nach des Weines und des Brotes neuem Bund mit dem geheimnisvollen Gott.“ Auch Niels brauchte einige Monate später, als er am Bett seines von tödlichen Krämpfen gepeinigten Kindes stand, keine Erkenntnis zu verleugnen, um beten zu können. Es ist nicht wahr, daß er „wußte“, daß niemand seinen Notschrei hören konnte, denn nicht sein Verstand, sondern seine Phantasie und sein verdorbenes Herz hatten ihn in die Irre des Atheismus geführt. Weil der Glaube innerlich unwiderlegt war, deshalb warf sich Niels „in Ohnmacht nieder vor dem Himmelsthron und bekannte, daß sein die Macht sei, sein allein“.

Als dann das Kind dennoch stirbt, ist natürlich der Rückschlag unvermeidlich. Wegen eines unerhörten Gebetes hatte Niels als Knabe Gott zum erstenmal den Rücken gekehrt — „wie ein Vasall, der gegen seinen rechtmäßigen Herrn zu den Waffen greift, denn er glaubte noch und konnte den Glauben nicht wegtrotzen“. Jetzt begeht er dieselbe Torheit, aber nicht mehr mit knabenhafter Keckheit, sondern „in bitterer Schwermut“. Seine Seele sinkt wieder in die schlaffe Trägheit, aus der ihn die Angst um sein Kind emporgerissen hatte. „Er konnte ja wohl seine alte Lebensanschauung wieder aufnehmen, wenn er Lust hatte, aber einmal war er gefallen, und ob sich das später wiederholen werde oder nicht, das war vollkommen gleichgültig, eins wie das andere. Das war die Stimmung, in der er meistens umherging.“ Und weil ihm sein Leben nun wertlos scheint, so meldet er sich, da gerade der Krieg ausbricht, als Freiwilliger. Nach einigen Monaten hat er eine Kugel in der Lunge und muß sterben. Er will keinen Geistlichen sehen, obschon ihm der Lazarettarzt Hjerrild, der selber ungläubig ist, eindringlich vorhält, er solle sich doch nicht mit seinen „Anschauungen“ quälen, die hätten jetzt für niemand Nutzen, wir könnten den Gott unserer Kindheit doch „nie ganz aus dem Himmel heraus-

bekommen". Niels schüttelt den Kopf und stirbt unbekehrt. Vielleicht ist das einfach eine psychologische Rückwirkung seiner seelischen Erschütterung beim Tode Gerdas und seines Kindes: nach diesen Enttäuschungen will er Gott nun bis zum Ende trotzen. Vielleicht ist es das und zugleich die Scheu vor einer Bekehrung in Gegenwart der um ihn liegenden Kameraden und unter den Augen desselben Hjerrild, dem er wenige Jahre früher die Herrlichkeit der Welt ohne Gott so begeistert geschildert hatte. Auch mag ihn seine überreizte Phantasie ein letztes Mal in den Bann des atheistischen Lebenstraumes zwingen, aus dessen wirren Gedanken heraus er dann ja noch im Wundfieber „von seiner Rüstung fabelte, und daß er stehend sterben wolle". Sicher stirbt er nicht als verstandesmäßig überzeugter Atheist, denn wir haben gesehen, daß er, wie der Dichter ihn uns zeigt, eine solche Überzeugung nicht besaß. Er besaß sie so wenig, wie in „Frau Marie Grubbe" der tapfere Ulrich Christian. Beide waren sie Apostaten des Herzens, nicht des Kopfes, Niels als raffiniert genießender Ästhet und Ulrich Christian als grob genießender Krieger. Der war am Morgen von seinem Sterbebett aufgesprungen und hatte mit dem Degen in der Faust einen sanften königlich dänischen Hofgeistlichen zur Tür hinaus gejagt. Am Nachmittag trat ein anderer Priester ein, ein hochgewachsener Mann, der mit seinem Kirchenbuch den Degenstoß parierte und donnernd von den Schrecken der Ewigkeit sprach. Und Ulrich Christian spielte unterdessen mit der blitzenden Klinge und spottete und summte unzüchtige Lieder. Dann richtete er sich auf und schrie dem Priester ins Gesicht: „Das ist samt und sonders eitel Lüge und Dichtung!" Der aber schlug auf den Tisch, daß Krüge und Gläser zu Boden rollten, und beteuerte mit so furchtbarem Ernst die Wahrheit seiner Worte und ließ Satz auf Satz so unwiderstehlich niedersausen, daß der ruhmgekrönte Feldherr immer ängstlicher wurde, endlich in seinem Bett niederkniete, um zu beten, und zuletzt weinend zusammensank, weil ihm kein Gebetswort mehr einfallen wollte. „Plötzlich fuhr er empor, ergriff seinen Degen, brach ihn entzwei und rief: Herr Jesus Christus, sieh, ich zerbreche meinen Degen! und er hielt die blanken Klingenstücke in die Luft: Pardon, Jesus, Pardon!" In Niels Lyhnes Charakter findet sich nichts, weshalb nicht auch er so hätte sterben können, wenn in der letzten Stunde ein ähnlich geschickter Psychologe bei ihm gewesen wäre. Sein Tod ist daher kein Triumph für den Atheismus. Jacobsen versteigt sich in einem Brief zu dem Satz: „In Wirklichkeit gibt es einzelne Seiten im Menschen, die nicht zusammenhängen; wie sollte auch ein so zusammen-

gesetztes, von so verschiedenen Stellen hergeholtes, ausgebildetes und beeinflußtes Ding wie die geistige Seite eines Menschen organisch ganz sein?" Ohne eine so verzweifelte Theorie ist allerdings der Atheismus Niels Lyhnes nicht zu retten. Aber diese Theorie ist der völlige philosophische und ästhetische Bankrott. Denn nichts drängt sich dem philosophischen Denken unabweisbarer auf als die Einheit unserer Menschennatur, und nichts fordert unerbittlicher alle wahre Kunst.

Sehr bald hat Jacobsen gefühlt, wie schwer es für einen Künstler war, in dem von Georg Brandes überwachten Strom der atheistischen Problemdichtung wirklich zu schwimmen. Er hatte erst 20 Seiten seines Buches fertig, als er schon in einem Brief aus Montreux die Befürchtung aussprach, „das Freidenkerische" werde zuviel Deklamation in seinen Roman bringen, was „abscheulich" sei. Und als er mehr als zwei Jahre später bis zur Hälfte gekommen war, schrieb er mißmutig an Eduard Brandes, das solle sein letzter Problemroman sein, denn er sei „zu ästhetisch", als daß er sich auf diese direkten Advokatendichtungen einlassen könne.

In der Tat war er geradesowenig zum Kampfe für Ideen geschaffen wie Niels. Die Überschrift, die er einmal für ein Kapitel seines Lebens vorschlug, könnte über seinem ganzen Leben stehen: „Während die andern kämpfen." In seinen Briefen an Eduard Brandes und Agnes Möller schildert er mit allen Farben seine grenzenlose Faulheit, seine Virtuosität im Bleibenlassen, sein träges Träumerblut. Erst im März 1911 hat die Kopenhagener Zeitschrift Tilskueren ein Dutzend Briefe Jacobsens an den Kritiker Bodskov veröffentlicht, zu denen der Empfänger, der Jacobsen aus jahrelanger Freundschaft genau kannte, am Schluß bemerkt: „. . . Die halb stolze, halb furchtsam vorsichtige, so eigentümlich ausweichende und passive Energie war überhaupt bei Jacobsen ein Grundzug seines Verhältnisses zur Wirklichkeit, zum Leben und all seinen Gütern. Sonst überall prüfend, beobachtend, abwehrend, en garde, war er nur auf einem Gebiet ganz dabei, in seiner Kunst, und wenn man will, in seinen Träumen, was für ihn weniger zweierlei als ein und dasselbe war."

Auch der Atheismus lockte ihn nicht so, wie die Wahrheit den Forscher lockt, sondern wie Scheinwelten voll Sonne und Freiheit kranke Sinne umgaukeln. Die Enttäuschung war bitter. Als ihn im Alter von 26 Jahren der erste Blutsturz niedergeworfen hatte, vermochte all seine stolze Ironie die Wehmut nicht dauernd zu bannen. Der überzarte Ästhet, dessen Phantasie wie ein farbenglühender Falter über allen Genüssen schwebte, sah sich auf

einmal rauh vom Fest des Lebens ausgeschlossen. Fünf Jahre vor seinem Tode klagte er Eduard Brandes, wie „einsam und weltverlassen" er sich fühle, wenn ihm die Leere seines Daseins entgegengähne. Wie hing er mit inbrünstiger Dichtersehnsucht an den endlosen Heideflächen Jütlands und an Seelands wundertiefen Buchenwäldern, am Sund mit seinem fröhlichen Wellenspiel, an den Lichtern und Schatten, die über Kongens Nytorv huschten, an allen Farben und Formen dänischer Innenräume und an allen Torheiten dänischer Herzen! Er wollte das alles noch nicht verlassen, er war erst 38 Jahre alt. Aber er mußte scheiden. Die Schwindsucht hatte trotz der Reisen in den Süden und trotz der liebenden Pflege seiner Mutter unaufhaltsam zugenommen. Seine Magerkeit flößte Schrecken ein, sein langes, helles Haar fiel aus, Husten und Atemnot quälten ihn entsetzlich. In der Schilderung von Niels Lyhnes „schwerem Tod" hatte er einst geschrieben: „Es wäre so gut gewesen, einen Gott zu haben, zu dem man klagend hätte beten können." Er hatte Gott verloren. Nach dem Bericht seines Bruders Wilhelm starb er am 30. April 1885, den „trostlosen, brechenden Blick" auf seine Mutter gerichtet.

Jakob Overmans S. J.

Die Moraltheologie der Gesellschaft Jesu in liberaler Beleuchtung.

In einer Schrift über die Jesuiten erwartet man, daß der Verfasser auch Rechenschaft gebe, wie er über die Streitfrage um die sogenannte Jesuitenmoral denke. Demgemäß hat auch Dr Ohr in seinem Werkchen „Die Jesuiten"[1] diesem Gegenstand ein Kapitel gewidmet.

„Nicht ohne Zögern", sagt er, „beginnen wir den Abschnitt über die Moraltheologie der Jesuiten, weil über kein Gebiet so harter Streit entbrannt, so schlimme Rede und Gegenrede gewechselt worden ist.

„Was versteht man unter Moraltheologie? Dem Wortlaute nach möchte man meinen, es handle sich um Handbücher der Moral, wie sie ja von einer großen Anzahl von Weltanschauungen im Laufe der Zeit hervorgebracht wurden, also um philosophische Werke, in denen gelehrt wird, was gut und böse ist, oder aus welchen Prinzipien die moralische Haltung der Menschen abzuleiten sei. Das ist jedoch nicht der Fall. Moraltheologien sind nicht ethisch-philosophische Werke, sondern juristische Handbücher, gewissermaßen Kompendien des kirchlichen Strafrechts. Was heißt das? Es heißt, daß jene Bücher keine Anweisungen sein sollen für den einzelnen Menschen in moralischen Dingen, sondern Anweisungen für den Priester, wie er sich bei den einfacheren und schwierigeren Fragen in der Praxis der Beichte zu benehmen hat" (S. 26).

Schon diese Einleitung, die sich wieder auffallend mit Böhmer (129) berührt, ist ein Beweis, daß beide Schreiber nie in ein von einem Jesuiten unter dem Titel Moraltheologie verfaßtes Buch hineingeblickt haben. Sie sollten aber doch wenigstens aus den jansenistischen Gegenschriften, auf die sie sich in der Folge beziehen, gemerkt haben, daß jene Ankläger gerade das als einen Hauptschaden an der Moral ihrer Gegner bejammern, was sie (Ohr und Böhmer) an derselben vermissen. Die Jansenisten klagen darüber, daß die Lehre der Jesuiten zu philosophisch, zu aristotelisch und zu wenig auf den Aussprüchen der Heiligen Schrift, der Kirchenväter, der Konzilien und der heiligen Kanones des Kirchenrechts aufgebaut sei!

[1] Vgl. oben S. 379.

Die Wahrheit ist, daß jene Werke weder rein und ausschließlich philosophisch, noch rein positiv, am allerwenigsten rein kanonistisch sind. Es sind eben theologische Werke nach scholastischer Methode, d. h. solche, die gerade auf das rationelle, philosophische und methodische Vorangehen den Nachdruck legen. Nichts ist verkehrter, als sie für Kompendien des kirchlichen Strafrechts auszugeben. Sie setzen allerdings die Hauptlehren der dogmatischen Theologie und somit auch das Theoretische der katholischen Weltanschauung voraus; aber die ethische Seite dieser Weltanschauung wird systematischer, philosophischer und gründlicher gelehrt, als es in dem Durchschnitt der gleichzeitigen protestantischen Ethiken oder Moraltheologien geschah. Die Bücher sind auch durchaus nicht immer für Priester allein, sondern oft auch für andere Menschen bestimmt. Dr Ohr erwähnt ein einziges dieser Werke, die „Medulla" Busenbaums. Der Zustand des einzigen Sätzchens, das er daraus anführt, ist aber derart, daß man sieht, er hat das Buch selbst nicht in der Hand gehabt, sondern aus irgend einem Zwischenträger minderer Güte abgeschrieben. Im andern Falle hätte er schon auf dem Titelblatte den Vermerk gefunden: Medulla theologiae moralis . . . poenitentibus aeque ac confessariis perquam utilis — „Mark der Moraltheologie . . . sehr nützlich sowohl für Beichtkinder als für Beichtväter". Hätte er dann noch einen Blick in das kurze Vorwort geworfen, so wäre er auf den Satz gestoßen:

„Weil diese Wissenschaft fast ganz darin aufgeht, zu erkennen, worin die Güte oder Schlechtigkeit der sittlichen Handlungen besteht, dies aber nicht möglich ist ohne einen Maßstab oder eine Norm, mit der diese Handlungen übereinstimmen oder von der sie abweichen, je nachdem sie gut oder böse sind, so wird gehandelt: Im ersten Buch von dem Maßstab der menschlichen Handlungen, sowohl dem inneren, d. h. dem Gewissen, als dem äußeren, d. h. dem Gesetze im allgemeinen; im 2. Buch von Glaube, Hoffnung, Liebe; im 3. Buch von den zehn Geboten und von den Kirchengeboten; im 4. Buch von den Standespflichten; im 5. Buch vom Wesen und der Schwere der Sünden; im 6. Buch von den Sakramenten des Neuen Bundes; im 7. Buch von den Kirchenstrafen und den Irregularitäten."

Damit dürfte diese erste Mißdeutung dessen, was man unter Moraltheologie zu verstehen habe, auf ihren Gehalt geprüft sein. Ohr fährt fort:

„Die Notwendigkeit solcher Rechtsbücher für die katholische Kirche ergibt sich von selbst. Aus der Natur der Sache ergibt sich weiterhin, daß eine solche Moraltheologie kasuistisch sein muß. . . . Inhaltlich kann eine Moraltheologie sich in vielen Punkten von der andern unterscheiden, sie kann in ihren Auffassungen strenger

oder milder sein. Im Mittelpunkt von Beichte und Moraltheologie steht zweifellos die Auffassung von der Sünde, die der Beichtvater haben, bzw. sich durch das Studium seines Buches aneignen muß. Hier tritt nun im Kernpunkt der jesuitischen Moraltheologie eine neue Auffassung entgegen, die sich von der früheren Lehre von der Sünde nicht unwesentlich unterscheidet. Die mittelalterliche Kirche lehrte, daß unter Sünde ein Abweichen von den Geboten Gottes und den Verordnungen der Kirche zu verstehen sei. Nicht so die Jesuiten. Sie erklären die Sünde für die freiwillige Abweichung von Gottes Gebot. Was nun aber Freiwilligkeit auf dem Gebiete der Sünde bedeuten soll, ist immerhin noch ein Problem. Die Antwort der Jesuiten lautet, daß freiwillige Abweichung von Gottes Gebot zweierlei voraussetzt: einmal die Einsicht in die Fehlerhaftigkeit des Handelns und dann vollkommene Beistimmung des Willens dazu. Machen wir uns kurz die Konsequenzen dieses Standpunktes klar. Nach dieser Lehre ist es schon genug, die Sünde als solche nicht zu wollen. Man sieht, daß diese Lehre unzweifelhaft eine menschlich milde ist. Dem Anhänger strenger Kirchenzucht muß sie freilich im höchsten Grade zuwider sein. Dem ethischen Theoretiker aber kann, ganz abgesehen von der kirchlichen Praxis und dem Sprachgebrauch der christlichen Überlieferung, die allgemeine Anschauung, daß menschliche Schuld geringer zu beurteilen ist, je weniger Bewußtsein und je mehr Affekt im Spiele ist, nur als durchaus vernünftig erscheinen. Gefährlich wird diese Lehre erst durch ihre Verquickung mit der katholischen Beichtpraxis. Hier muß sie die Folge haben, einer durchaus laxen Auffassung aller Moral den Weg zu bahnen, weil sie der subjektiven Beurteilung des Beichtkindes einen gefährlich weiten Spielraum läßt, der inneren Unwahrhaftigkeit förmlich die Türe öffnet. Wer wird im allgemeinen die Sünde um ihrer selbst willen lieben? Sicher niemand, der zum Beichtstuhl geht. — So mußte der Beichtstuhl unter dem Einfluß der Jesuiten zu einem richtigen Troststuhl werden, in dem die Leute . . . zu ihrer großen Überraschung erfahren, daß ihre Sünde viel geringfügiger ist, als ihr eigenes Herz es ihnen vorklagte" (S. 27).

Wir sahen uns genötigt, diese ganze Darstellung wörtlich anzuführen, weil wir sonst unfehlbar in den Verdacht gekommen wären, als verzerrten wir die Gedanken Ohrs, um es mit der Widerlegung leichter zu haben. In der Tat, wie ist es möglich, das als Erfindung der Jesuiten auszugeben, was von jeher, besonders aber von den Tagen eines Augustinus, Bernardus, Thomas von Aquin an, Gemeingut der katholischen Theologie war, daß nämlich die bewußte Freiwilligkeit ausschlaggebend sei für Tugend und Sünde?

In dieser Frage ist Böhmer einmal auf einen Augenblick der Klügere, denn er gesteht der Wahrheit gemäß:

„Die Jesuiten bestreiten zuvörderst, daß es je eine besondere Jesuitenmoral gegeben habe. Und damit haben sie in der Tat ganz recht. Ihre

Moraltheologen haben weder eine neue Auffassung des Sittengesetzes noch eine neue Methode der theologischen Ethik begründet" (S. 129).

Trotzdem bringt es Böhmer fertig, ihnen unter der Hand die nämliche neue Theorie aufzubürden, indem er schreibt:

„Die jesuitischen Morallehrer . . . lassen kein Mittel unversucht, um die Freisprechung des Missetäters oder wenigstens die Zubilligung mildernder Umstände zu erwirken. Zu diesem Zwecke bemühen sie sich vor allem, den Begriff der Todsünde möglichst eng, den Begriff der läßlichen oder leichten Sünde und den Begriff des Erlaubten möglichst weit zu fassen. Eine Sünde, meinen sie, liegt nur dann vor, wenn der Missetäter mit klarem Bewußtsein ausdrücklich das Böse gewollt hat. War sein Absehen nicht direkt und nicht ihm selber bewußt auf das Böse gerichtet, dann kann ihm kein Vorwurf gemacht werden, dann muß der Beichtvater ihn absolvieren" (S. 130).

Böhmer scheint also zu meinen, der Beichtvater dürfe nur solche Pönitenten absolvieren, die sich überhaupt nichts Böses vorzuwerfen hätten! Doch dies ist nur nebenbei.

Gemeinsam ist den beiden Verfassern, daß nach der gezeichneten Lehre nur dann eine Sünde geschieht, wenn man „das Böse als solches oder um seiner selbst willen", wie Ohr meint, oder „ausdrücklich und direkt" beabsichtigt, wie Böhmer sich ausdrückt. Daß es aber eine solche Lehre bei den Jesuiten nie gegeben hat, ist in jüngster Zeit oft genug bewiesen worden. Wir kommen noch darauf zu sprechen.

Was dann die angeblich so gefährlichen Früchte dieser Lehre betrifft, so wird der katholische Leser sich bereits selbst seine Glossen zu den Besorgnissen Ohrs gemacht haben. Wir haben es aber nicht mit lauter unterrichteten Katholiken zu tun, darum seien noch einige Fingerzeige gestattet.

„Theoretisch" oder wissenschaftlich findet er die Meinung der Jesuiten gar nicht übel, nur im Beichthören sollte man sich nicht danach richten! Das ist doch eine mehr als sonderbare Zumutung. Ist denn die Wahrheit nur für den Schulsaal und für die, welche überhaupt nicht beichten? Soll etwa für den „gemeinen Mann", wenn er in den Beichtstuhl kommt, eine unwahre Galgenmoral in Bereitschaft gehalten werden? Eine solche Vorstellung von der Pflicht des Seelsorgers, so abscheulich sie ist, scheint in protestantischen Kreisen nicht unerhört zu sein. „Das Gewissen schärfen", diesen Ausdruck hört und liest man zuweilen in einem Zusammenhang, als sei der Seelsorger und Gewissensführer der beste, der den Leuten bei jeder Gelegenheit mit der Hölle droht und jede kleine

Übertretung zur Todsünde stempelt. Jansenistisch oder kalvinisch mag das sein, aber christlich und katholisch ist es nicht.

Wenn nun infolge der katholischen Lehre vom Wesen der Sünde für manches gedrückte oder verwirrte Gemüt die Beicht zu einer Quelle des Trostes wird, so ist das gar kein Unglück. Nebenbei wird dadurch die Klage der Reformatoren, das katholische Bußsakrament sei eine grausame Gewissensfolter (carnificina conscientiae), am wirksamsten widerlegt.

Unter der Oberfläche dieser gegen die Jesuiten gerichteten Anklage verbirgt sich allerdings ein abgrundtiefer Unterschied zwischen katholischer und protestantischer Auffassung des Sittengesetzes. Nach unserem christlichen Glauben sind die Gebote Gottes gegeben, um befolgt zu werden. Nach Luthers „Weltanschauung" ist das ganz und gar falsch, erstens weil der Mensch keinen freien Willen hat und das Halten der Gebote ein Ding der Unmöglichkeit ist, zweitens weil das Evangelium nichts zu tun hat mit Gesetz, Gesetzlichkeit und guten Werken. Alle zehn Gebote des Moses und alle Forderungen des Gewissens sind einzig dazu da, damit sie den Menschen schrecken, ihm seine Schlechtigkeit grell zum Bewußtsein bringen und ihn so zur Verzweiflung treiben. Wenn er sich dann in solcher Stimmung an Luther wendet und fragt: was muß ich tun? dann antwortet er: Gar nichts sollst du tun, glaube nur, und alles ist gut: pecca fortiter et fortius fide![1] Diese Lehre nennt Luther sein Evangelium, die frohe Botschaft des Neuen Bundes, die nichts mit Moses zu schaffen habe. Nun versteht man, wie der Prediger als der beste Moralist gelten kann, der die tollsten und unmöglichsten Forderungen als Gebote Gottes ausrufen und die Gewissen bis zur Verzweiflung „schärfen" kann. Das ist eben nur die eine Seite seines Amtes oder der erste „Brauch des Gesetzes". Sobald der Schleifstein des Gewissens seine Wirkung getan und dem Zuhörer das richtige Gruseln beigebracht hat, zieht der Prediger sein neues Evangelium aus dem Ärmel und läßt dem Erschrockenen die frohe Botschaft von der Freiheit eines Christenmenschen oder von der Rechtfertigung durch den Glauben allein in die Ohren klingen. Da haben wir „den andern Brauch des Gesetzes". Ob es danach noch eines besondern Troststuhles bedarf, ist nicht schwer zu erraten.

---

[1] Brief Luthers an Melanchthon vom 1. August 1521 (De Wette, M. Luthers Briefe II 37).

Die Jesuiten bestreiten entschieden, daß ein solcher zwiespältiger Brauch „der kirchlichen Praxis und dem Sprachgebrauch der christlichen Überlieferung“ gemäß sei, selbst wenn man sie darob nicht zu den „Anhängern strenger Kirchenzucht“ im protestantischen Sinne rechnen sollte.

Ohr betont übrigens nochmals:

„Wenn's nicht gerade mit der Beichtpraxis zusammenhienge! Theoretisch wäre all das nicht übel, nur daß die eigene Überzeugung von Recht und Unrecht, das, was im bürgerlichen Leben mit dem Namen „Gewissen“ bezeichnet wird, durch dieses System gewissermaßen ausgeschaltet werden muß“ (S. 28).

Die arme „Beichtpraxis“! Auf der vorhergehenden Seite (27) wird diese Beichtpraxis angeklagt, „einer durchaus laxen Auffassung aller Moral den Weg zu bahnen, weil sie der subjektiven Beurteilung des Beichtkindes einen gefährlich weiten Spielraum läßt“, und jetzt wird diese selbe „eigene Überzeugung“ ausgeschaltet, wieder durch die nämliche Beichtpraxis. Da beide Vorwürfe sich gegenseitig aufheben, falls sie sich nicht in einem höheren dritten versöhnen, so genügt es, sie nebeneinander gestellt zu haben.

Mit dem zuletzt erwähnten Satze leitet der Verfasser über zum abgehetzten Steckenpferd aller seiner Mitstreiter, zum Probabilismus.

Nach Ohr „ist der Grundgedanke des sog. Probabilismus die Ausschaltung der subjektiven Überzeugung von gut und böse und Ersetzung durch eine Wissenschaft der Moraltheologie. Nicht was du in deinem törichten Herzen für recht und gut hältst, sondern das, was du im Beichtstuhl darüber erfährst, sei der Maßstab sittlichen Handelns“ (S. 28).

Abgesehen von dem schon gerügten Selbstwiderspruch, der in diesen Worten liegt, heißt das doch die Begriffe geradezu umstülpen! Eine ganze Reihe solcher Gelehrten, die den Probabilismus genauer kennen, betonen mit Recht, daß gerade das System des Probabilismus ein Handeln nach dem Gewissen ermögliche und das Verdienst besitze, das hohe und wichtige Prinzip der sittlichen Freiheit gegenüber der jansenistischen Moral, gegen Rigorismus und talmudistische Legalität gerettet zu haben. Wir verweisen auf Professor Mausbach (Die katholische Moral), Adloff (Katholische Moral und Überzeugung), Duhr (Jesuitenfabeln). Aber so geht es immer wieder: Die Stimmen katholischer Sachverständiger schiebt man als befangene, unwissenschaftliche, wenn auch noch so „geschickte“ Schönfärbereien unbesehen beiseite, gegnerische Schriften aber erhebt man als „wissenschaft-

liche" Leistungen auf den Leuchter, mag ihnen auch noch so klar nachgewiesen sein, daß sie ohne Kenntnis der Quellen und ohne Einsicht in den Stand der Frage gearbeitet sind.

Um zu „beweisen, zu welchen Konsequenzen das System führt", schreibt Ohr seinem Gewährsmann Böhmer eine ganze Seite „krasser Beispiele aus den Schriften der Jesuiten" wörtlich nach, unter denen sich allerdings diverse Lächerlichkeiten und Scheußlichkeiten befinden. Aber den Beweis, daß sie in jenen Schriften gelehrt werden, ist er gleich Böhmer schuldig geblieben. Es sind durchweg Entstellungen, Fälschungen oder unerlaubte Verallgemeinerungen, teilweise auch blanke Erfindungen. Selbst das dunkle Gespenst der „Absichtslenkung zur Beruhigung des Gewissens" fehlt weder bei Ohr noch bei Böhmer. Ein solches Verfahren kennzeichnet nicht die Jesuiten, sondern die, welche sich dazu hergeben, notorische Fabeln weiterzukolportieren.

Seitdem Pascal das Witzwort von der „Methode der Absichtslenkung" erfunden, seitdem J. G. Buhle in seiner Geschichte der Philosophie das von dem Franzosen ironisch gemeinte Wort als wissenschaftliche Errungenschaft in der Fassung, „daß der Zweck die Mittel heilige", der Geschichte einverleibt, und Goethe in seinen Xenien (Zahme Xenien 5. Tl, Nr 79) es unsterblich gemacht hat (allerdings mit der Spitze gegen einen lutherischen Pfarrer), seit dieser Zeit ist vielhundertmal gegen die Lüge protestiert, sind Preise für den Nachweis der Anklage ausgeschrieben und Prozesse darum geführt worden, und Dr Ohr selbst war es, der dem Ausgang des letzten Prozesses die Lehre entnahm, daß die Anklage verschwinden müsse, weil sie unwahr und ungerecht sei. Sollte etwa der neue Ankläger gar nicht gemerkt haben, daß in den Wendungen: „die Sünde nicht als solche" oder „nicht um ihrer selbst willen lieben", oder „sich der Absichtslenkung bedienen", ganz der nämliche Vorwurf ausgesprochen ist wie in der Behauptung, daß der Grundsatz: „der Zweck heiligt die Mittel", eine Lehre der Jesuiten sei? Wie dem auch sei und in welcher Form man die Verdächtigung auch aussprechen mag, sie ist grundlos und falsch. Das hat der Prozeß Hoensbroech-Dasbach gezeigt. Ein Blick in die dabei gewechselten Schriften und in den Wortlaut des Urteils genügt, um sich davon zu überzeugen[1].

[1] Als solche Schriften kommen vornehmlich in Betracht: Dasbach gegen Hoensbroech — ob die Jesuiten lehren: Der Zweck heiligt die Mittel, Trier 1904. Heiner, Des G. P. v. Hoensbroech neuer Beweis rc., Freiburg 1904. Fidelis,

Ein ähnliches Bedenken, ob die Sache sich ganz so verhalte, wie Böhmer es darstellt, scheint übrigens auch Ohr empfunden zu haben. Er setzt daher wie zur Beschwichtigung hinzu:

„Es ist überaus schwer für einen Nichtkatholiken, die kirchlich-religiöse Stimmung zu begreifen, die ein solches System verteidigt, ja geradezu voraussetzt. Dennoch muß von neuem betont werden — von Auswüchsen abgesehen, die gelegentlich auch im jesuitischen Lager als peinlich empfunden werden —, das System als solches ist notwendig, solange es eine katholische Beichtpraxis gibt.“

Also nicht sowohl die Jesuiten sind für die aufgezählten Greuel verantwortlich zu machen, als vielmehr die katholische Kirche, die mit ihrem Bußsakrament das System samt seinen notwendigen Folgen auf dem Gewissen hat! Ungefähr so sagt es auch Professor Harnack in seiner Dogmengeschichte, deren Sachkenntnis und wissenschaftliche Tonart in diesem Kapitel noch tiefer steht als die Böhmers und Ohrs. Alle Belehrungsversuche weist Harnack ab mit dem Spruch, daß „an einer klaren Sache nichts zu klären ist“ (III 756). Wie wenig aber das Selbstbewußtsein in diesem Falle berechtigt ist, zeigt er im selben Atemzug. Nachdem er kurz vorher (S. 752) gesagt hatte, gegenüber dem Probabilismus sei „der strenge Tutiorismus die Ansicht, welche allein sittlich ist“, fährt er an der vorerwähnten Stelle fort: „Daß tausendmal, auch von Protestanten, nach probabilistischen Grundsätzen gehandelt wird, und es Situationen gibt, in denen nicht anders gehandelt werden kann, ist offenbar.“

Man mache sich den Sinn dieser zwei Aussprüche klar: Der strenge Tutiorist sagt: Man darf nie und in keiner Lage nach dem Probabilismus oder nach dem Probabiliorismus handeln, sondern muß bei jedem Zweifel die sicherste Alternative wählen — Non licet sequi opinionem vel inter

---

Hoensbroech contra Dasbach, Klagenfurt 1904. Reichmann, Der Zweck heiligt die Mittel, Freiburg 1903 (Ergänzungsheft zu dieser Zeitschrift, Nr 86). Duhr, Jesuitenfabeln[4] 542 ff. Der französische Übersetzer des Böhmerschen Buches, der Protestant Gabriel Monod, gesteht unumwunden, daß Pascal die Sache, die er mit dem Worte „Absichtslenkung“ bezeichnet, vollständig falsch dargestellt hat: On donne à certaines expressions un sens différent de leur sens réel. C'est le cas par exemple des mots „direction d'intention“. Pascal lui-même parle comme si les casuistes avaient permis aux chrétiens de commettre des crimes à la condition, en les commettant de diriger leur intention non vers le crime qu'ils commettent, mais vers le résultat honnête ou légitime que le crime procurera. Ce n'est jamais ainsi que les choses se présentent (Boehmer, Les Jésuites, trad. par Gabriel Monod, Membre de l'Institut. Paris 1910, A. Colin, XLVII).

probabiles probabilissimam lautet die Lehre der Tutioristen —, und dieser Grundsatz, der vom apostolischen Lehramt längst verworfen und überhaupt nur von einigen wenigen ganz verbohrten Jansenisten aufgebracht worden ist, muß nach Harnack als allein sittlich gelten. Trotzdem ist es ihm offenbar, daß es Fälle und Lagen gibt, wo man nicht anders als gegen diesen Grundsatz handeln kann; denn jedes Handeln nach probabilistischen Grundsätzen ist ein Verstoß (non licet) gegen den Tutiorismus! Schlimmer kann ein Gelehrter seine Prinzipienfestigkeit wohl nicht bloßstellen.

Wenn noch ein Zweifel bliebe, daß Harnack den Stand der Frage nicht versteht, dann gibt der unmittelbar anschließende Satzteil Aufschluß: „Aber sobald das Gewissen beteiligt und mit sich im reinen ist, darf es keinen Probabilismus geben", fährt Harnack fort. Ganz richtig! Das ist es gerade, was die Jesuiten sagen, und zwar auch alle Probabilisten ohne Ausnahme unter den Jesuiten. Alle die herkulischen Keulenschläge Harnacks gegen den Probabilismus, dieses Mittel, „fast alle Todsünden im Einzelfall in läßliche Sünden umzuwandeln" usw., sind Luftstreiche, nein, sind Streiche gegen die eigene Moral Harnacks.

Dr Ohr mag sich also trösten. Mit seiner mangelhaften Kenntnis des Probabilismus befindet er sich in vornehmer Gesellschaft. Wenn er aber wieder in die Lage kommt, über das Thema zu schreiben, dann hüte er sich, „wissenschaftlichen Gegnern des Ordens", heißen sie nun Böhmer oder Harnack, Döllinger oder Reusch oder wie sonst noch, allzuviel zu trauen, denn die Probabilität, daß er da die Wahrheit erfahre, ist eine zu dünne. Besseren Aufschluß hätte er sich in Duhrs „Jesuitenfabeln" verschaffen können. Aber es ist immer das alte Lied: Catholica non leguntur — „Katholisches liest man nicht". Wohl schließt Ohr sein Kapitel über Moraltheologie mit den Worten: „Die Beschränktheit des Raumes hat es unmöglich gemacht, ein wirklich vollkommenes Bild der Entwicklung dieses Problems zu geben. Wir möchten den Leser ernstlich bitten, sein Urteil durch Heranziehung der am Schlusse dieses Buches angegebenen Literatur weiterzubilden" (S. 32). Allein diese Bitte kann sich im Ernste nur auf die drei dort genannten gegnerischen Werke protestantischer Verfasser beziehen, denn wenn Ohr selbst es nicht für nötig hält, Duhrs überzeugende Aufschlüsse über die angefochtenen Lehren eines Blickes zu würdigen, wie kann er dann erwarten, daß seine Leser weitherziger oder gewissenhafter sein werden?

So ist es nur folgerichtig und selbstverständlich, wenn Ohr am Schlusse seiner Broschüre zum „großen Kampf gegen Jesuitismus“ aufruft.

„Er (der Kampf) wird weitergehen müssen mit aller der Schärfe und Entschiedenheit, die bei solchen grundsätzlichen Gegensätzen unvermeidlich sind. Er wird aber, wie wir hoffen dürfen, in der Form von Jahrzehnt zu Jahrzehnt sich verbessern können. So wie wir heute — im allgemeinen wenigstens — die Menschen um ihrer Gesinnung willen nicht mehr hingerichtet und verbannt sehen, so wird eine Zeit kommen, in der auch moralische Verfolgung und ökonomischer Boykott gegen Andersdenkende zu den Waffen überwundener Kampfperioden gerechnet werden wird“ (S. 72).

Das Einschiebsel „im allgemeinen wenigstens“ ist reizend angesichts der Orgien, welche der fortgeschrittenste Liberalismus in Frankreich, Spanien und Portugal augenblicklich feiert, und zu denen der deutsche Liberalismus mit seinen zum Teil heute noch bestehenden Verbannungsgesetzen das Signal gegeben hat. Ein Vergleich zwischen liberaler Moral und Jesuitenmoral wäre noch in vielen Stücken lohnend und verlockend. Doch das Gesagte ist schon übergenug zur Würdigung des kleinen Ohrschen Werkchens, auf das wir nur darum eingegangen sind, weil es augenscheinlich zur Massenverbreitung bestimmt ist.

Wir fühlen uns am Schlusse versucht, den Anklägern eine Gegenrechnung vorzulegen und die Frage aufzuwerfen: Nach welchen Grundsätzen und Methoden wird an den deutschen Universitäten die Geschichtswissenschaft betrieben? Zur Lösung dieser Frage bedienen wir uns der Induktion oder des Schlusses vom Besondern auf das Allgemeine, vom Beispiel auf den führenden Grundsatz. Aus den Jesuitenschriften von Ohr, Böhmer, Gothein, Harnack, Zöckler, Herrmann, Beyschlag, Achelis, Mirbt, Tschackert und andern Kollegen holen wir einige Schock Jesuitenfabeln zusammen und zeigen, daß diese angeblichen Produkte deutscher Geschichtswissenschaft ausnahmslos dem klar zu Tage liegenden Tatbestand widersprechen, entweder auf handgreiflicher Erdichtung, oder Mißverstand und falscher Übersetzung der Urkunden, oder auf willkürlicher und bösartiger Insinuation, oder blindgläubigem Nachbeten notorischer Tendenzlügen beruhen. Und doch sind oder waren die sämtlichen Urheber jener Schriften akademische Lehrer an verschiedenen Universitäten, anerkannte Leuchten deutscher Wissenschaft. Also ist es nach den Grundsätzen dieser Kreise ganz in der Ordnung, wenn man beim Studium der Geschichte die Quellen und Dokumente ganz beiseite läßt, lediglich einige feindliche

Parteischriften und Bearbeitungen zweiten und dritten Ranges zu Rate zieht und deren Grundton mit rhetorischen Kraftergüssen verstärkt. So verlangen es die Gesetze der Wissenschaft, welche an diesen Universitäten in Ehren stehen!

Nicht doch! wird man einwenden, die Induktion ist unberechtigt. — Ohne Zweifel ist sie unberechtigt; aber immer noch viel berechtigter als der von Ohr, Böhmer und Genossen geführte Beweis für die Unmoral der Jesuiten. Denn die Verstöße gegen die elementaren Gesetze historischer Vorsicht und Gewissenhaftigkeit, welche jene „Forscher" sich zu Schulden kommen ließen, sind unwiderlegt und unwiderleglich festgenagelt. Die Beispiele aber, welche als Beweise für die Verkehrtheit der Moralgrundsätze der angeklagten Kasuisten ausgegeben werden, sind zu neun Zehntel entstellt und erdichtet. Was davon übrig bleibt — denn wir leugnen durchaus nicht, daß wirklich Mißgriffe einzelner Theologen vorgekommen sind —, darf ebensowenig als Zeichen verderblicher Grundsätze ausgebeutet werden, wie die gerügten Jesuitenfabeln der Professoren beweisen, daß sie und alle ihre Kollegen grundsätzlich Fabeln und geschichtliche Wahrheiten für gleichwertig halten. Sich zu einem Grundsatz bekennen und einen Grundsatz in allen vorkommenden Fällen folgerichtig und fehlerfrei anwenden, sind zwei sehr verschiedene Dinge.

Matthias Reichmann S. J.

Die Freidenkerbewegung.

(Schluß.)

III. Die freidenkerischen Lehren.

Manche Freidenker lieben es nicht, von freidenkerischen Lehren zu hören. Dieser Ausdruck klingt ihnen zu sehr nach Bejahung. Freidenker sein heiße vor allem verneinen; das einzige Band, das Freidenker einen könne, sei die Verneinung. Aus der Verneinung heraustreten, etwas bejahen oder behaupten, sei Sache nicht des Freidenkertums, sondern höchstens einzelner Freidenker als Individuen[1].

Der Kongreß von Rom beschönigte die freidenkerische Ohnmacht, mit klaren und allgemein anerkannten Sätzen hervorzutreten, mit der Wendung: „Der Freie Gedanke ist keine Lehre, er ist eine Methode, d. h. eine Art und Weise, das Denken und folgerichtig das Handeln auf allen Gebieten des intellektuellen und sozialen Lebens einzurichten. Diese Methode sucht ihre Eigenart nicht in der Aufstellung gewisser Einzelwahrheiten, sondern in dem allgemeinen Streben, die Wahrheit auf jedem Gebiete einzig durch die natürlichen Mittel des menschlichen Geistes, einzig durch das Licht der Vernunft und der Erfahrung zu suchen."[2]

Trotzdem sind wir berechtigt, von freidenkerischen Lehren zu sprechen. Denn obwohl es, mehr als die Freidenker zugestehen wollen, wahr ist, daß das letzte Wort der Freidenkerei die völlige Verneinung auf allen Gebieten bedeutet, und daß sie in Wirklichkeit niemals ein Besitzen der Wahrheit werden kann, wären doch die Redner und Schriftsteller des Freien Gedankens in großer Verlegenheit, wenn sie immer nur verneinen, niemals lehren und behaupten dürften: ja bei allem Wirrwarr gibt es eine ganze Reihe von Behauptungen, deren auch das amtliche Freidenkertum sich gelegentlich annimmt. Selbst die „Prinzipienerklärung" von Rom, in deren erster Resolution die obige Begriffsbestimmung

---

[1] Vgl. Annuaire illustré de la Libre-Pensée Internationale, Bruxelles 1908, 128.
[2] Ebd. 11.

des Freien Gedankens als bloßer Methode aufgestellt ist, enthält eine stattliche Zahl nur allzu behauptungsfreudiger Sätze.

Wir legen diese Prinzipienerklärung unsern Darlegungen zu Grunde[1]. Sie stammt aus der Feder von Ferdinand Buisson, Ehrendirektor des französischen Primärunterrichtes.

1. „Der Freie Gedanke kann entweder theoretisch, in der intellektuellen Ordnung, oder praktisch, in der sozialen Ordnung, ins Auge gefaßt werden. In beiden Fällen wird er durch die zwei folgenden Regeln bestimmt.

„Zweite Resolution. Zwei Regeln des Freien Gedankens in der theoretischen oder intellektuellen Ordnung.

„Erste Regel. Da der Freie Gedanke keiner Autorität das Recht zuerkennen kann, sich der menschlichen Vernunft entgegen- oder gar überzustellen, verlangt er, daß seine Anhänger ausdrücklich nicht bloß jeden aufgedrängten Glauben, sondern jede Autorität, die Glaubenssätze aufzudrängen sich anmaßt, abgeworfen haben, sei es daß diese Autorität sich auf eine Offenbarung, auf Wunder, auf Überlieferungen, auf die Unfehlbarkeit eines Menschen oder eines Buches stütze, sei es daß sie befehle, sich zu beugen vor den Dogmen oder den aprioristischen Prinzipien einer Religion oder einer Philosophie, vor der Entscheidung der öffentlichen Gewalten oder dem Beschluß einer Mehrheit, sei es daß sie ihre Zuflucht zu irgend einem Drucke nehme, der von außen auf das Individuum ausgeübt wird, um es vom normalen Gebrauch seiner Fähigkeiten unter seiner persönlichen Verantwortung abzulenken."

Gewiß weisen wir alle eine Autorität ab, die wider die Vernunft angeht, widervernünftig sich der Vernunft überordnet, uns am normalen Gebrauch unserer Fähigkeiten hindert. Wäre die Freidenkerei nichts anderes, so wäre jeder Mensch verpflichtet, Freidenker zu sein.

Als Ausfluß einer widervernünftigen, unberechtigten Autorität möchte aber die Freidenkerei das Christentum brandmarken. Abwerfen der Autorität heißt bei den Freidenkern Abwerfen des Christentums. Und mit dem offenbar positivistisch gedachten Vermerk über die „aprioristischen Prinzipien" deutet sie auch ihre Verwerfung der natürlichen Religion an.

Mit der Glorie des Selbstdenkens, Selbstwollens, Selbsterlösens umkränzen die Freidenker, wie sie sagen, ihre Persönlichkeit; aus der Tiefe der Entwicklungsflut emporgetaucht, kennen sie nur ein Gesetz: Ausleben ihres eigenen Selbst[2]. Sie verschmähen die Hand Gottes, die sich in der

---

[1] Das deutsche Exemplar, das uns zur Verfügung steht, kommt von Gymnasiasten, denen das Schriftstück am Tore ihres Gymnasiums massenweise verteilt wurde.

[2] Vgl. Der Freidenker, München 1910, 43. Wo wir nicht ausdrücklich anders bemerken, führen wir den Münchener Freidenker an.

Offenbarung ihnen entgegenstreckt. Sie suchen aus allen Jahrhunderten die Einwände zusammen, wodurch die Bibel widerlegt sein soll, angefangen von Kain, der in dem fremden Land kein Weib habe finden können, von den Sauriern, an deren Skelett im Museum jedes Kind sehen könne, daß sie nicht in Noes Arche Platz hatten, bis zur angeblichen Halluzination der Jünger am Ostermorgen. Tschirns Lehrbuch für den freireligiösen Unterricht behandelt für die Kinder der Unterstufe zuerst weitläufig die Religion der alten Germanen, dann erst die der alten Hebräer, wobei auf Schritt und Tritt klärlich erhellt, daß bei unsern deutschen Vätern alles viel schöner und besser gewesen. Christus wird von den Freidenkern als Legende oder Mythe behandelt; A. Drews fand in ihren Kreisen die willigsten Hörer. Ein Redner, der im vergangenen November im Ulmer Kartell die Frage, ob Christus gelebt habe, mit einem entschiedenen Ja beantwortete, nahm sich damals wie ein weißer Rabe aus. Zu gleicher Zeit behaupten aber die Freidenker, die Kirche habe, nur mehr nach Besitz und Macht ringend, die rechte Lehre Jesu vergessen.

Alles, was dem überlieferten Christentum in alter und neuer Zeit feind war, kann auf die Gewogenheit der Freidenker sicher rechnen. Von den älteren Irrlehrern und Ungläubigen ganz abzusehen, der Berliner Weltkongreß für freies Christentum und religiösen Fortschritt 1910, der so entschieden über das „unfreie" Dogma herausgewachsene, wurde freudig begrüßt. Wie traurig dagegen, daß das zarte Hoffnungsreis des Modernismus von dem herrschsüchtigen Rom grausam in den Boden gestampft worden! Gerne druckt der „Freidenker" etwas aus dem „Neuen Jahrhundert" ab, und dieses hinwieder empfiehlt in seinem Inseratenteil den „Freidenker". Freundlichst wurden in der Freidenkerpresse die allerdings sehr fortschrittlichen Beschlüsse des Wiener Altkatholikenkongresses 1909 besprochen. Die Freidenker Böhmens scheinen auch oft sich vor der Behörde als Altkatholiken zu erklären, um ihre Kinder freireligiös erziehen lassen zu können [1].

Freilich, seine ganze Liebe schenkt das Freidenkertum all diesen Richtungen doch nicht, weil sie eben nicht das ganze Christentum abwerfen. Wie sie den Modernismus bei den Katholiken als Halbheit beurteilen, wie man einem Juden, der bei einer Zusammenkunft der Exekutivkommission der französischen Association Nationale 1908 von Modernisation des Judentums sprach, nachdrücklich bedeutete, daß man selbst der Reste modernistischer

[1] Vgl. Bonifatius-Korrespondenz, Prag 1909, 307 ff 353 ff.

Religiosität sich entschlagen wolle, so verschmäht man auch die „Zirkus-tänzerei" der liberalen Protestanten[1].

Als ein liberaler Prediger, damals Los-von-Rom-Pastor in Böhmen, Rudolf Walbaum, auf dem Prager Weltkongreß sich zur Mitarbeit anbot, rief ihm die Berliner Freidenkerin Frl. Ida Altmann unter dem Beifall der meisten Anwesenden zu: „Hebe dich hinweg!" Und da Walbaum durch einen offenen Brief im „Protestantenblatt" von neuem um Frl. Idas Freundschaft warb, antwortete auch G. Tschirn[2]:

„Als Freidenker kann ich den Kirchlich-Liberalen ebensowenig anerkennen, wie es Fräulein Altmann und Monsieur Hins-Brüssel taten. Redewendungen wie: die Taufe auf Gott Vater, Sohn und Heiligen Geist sei ‚nichts so Schlimmes' und beziehe sich ‚keineswegs auf einen dreieinigen Gott', rufen bei unsereinem Eindrücke und Empfindungen hervor, die sich nicht gut beschreiben lassen. Das Deuteln, Drehen und Schrauben an einfach gegebenen Worten, bis deren Sinn erwürgt ist und dann durch ein beliebiges künstliches Surrogat ersetzt werden kann, erweckt, als religiöse Tätigkeit betrieben, mit der Zeit eben immer mehr jenes tiefe Gefühl in uns: ‚Hebe dich weg!' ... Der kirchenliberale Standpunkt, so wie er heut vertreten wird, ist überhaupt kein Standpunkt! Weder ein fester Stand noch ein fester Punkt ist in ihm gegeben, sondern nur Kompromiß-Schaukelei von einem Gegensatz zum andern ... Den Kirchenliberalismus quasi als Bundesgenossen des Freigemeinde- und Freidenkertums anzuerkennen vermögen wir nicht. Dafür wirkt er zu schädlich-verwirrend und entkräftend auf den religiösen Wahrheitssinn weiter Kreise und ist in gewissem Sinne der gefährlichste Feind unseres klarentschiedenen Strebens."

Im übrigen streiten die Freidenker gegen protestantisches, selbst jüdisches „Pfaffentum" wie gegen katholisches und rufen: Los von Wittenberg! wie: Los von Rom!

Ein wenig verblümter zeigt man sich stellenweise in der Bekämpfung der natürlichen Religion, der Lehre von Gott und der Unsterblichkeit. Gerade weil auch bei den Freidenkern viele die Leugnung Gottes und des Jenseits unter der überlieferten Redeweise zu verhüllen strebten oder nach irgend einem weniger kraß denn Atheismus klingenden Ersatz suchten, trat in Deutschland die Spaltung ein. Aber daß die Freidenker waschechte Atheisten sind und an kein wirkliches Jenseits glauben, lassen sie nicht im geringsten zweifelhaft. Das Organ der Eisenacher hat sich ausdrücklich „Der Atheist" genannt. Der Münchner „Freidenker" hat schon wiederholt Friedrich Theodor Vischers „Freidenker-Vaterunser" abgedruckt: „Wir haben

[1] Das Freie Wort X, Frankfurt 1911, 746.

[2] Die Geistesfreiheit XVII, Breslau 1908, 11 f.

keinen — Lieben Vater im Himmel. — Sei mit dir im reinen! — Man muß aushalten im Weltgetümmel — Auch ohne das!" Die freidenkerischen Schriftsteller und Redner erschöpfen sich in Angriffen auf den Gottesgedanken. Oftmals mißbrauchen sie dazu die menschlichen Vorstellungen, in denen wir, zwar unserer Menschenweise wohl bewußt, von Gott zu reden pflegen, und noch häufiger nehmen sie vom Übel in der Welt Anlaß zu gräßlichen Gotteslästerungen.

Die Religion der Erde, die grundsätzlich religiösen Nihilismus bedeutet und die man darum nur aus äußeren Gründen eine Religion nennt, ist der Buddhismus. Nun hat aber auf dem römischen Kongreß die Internationale Buddhistische Gesellschaft sich vertreten lassen und eine Adresse eingereicht, die auch für die Kennzeichnung des Freidenkertums von Bedeutung ist.

„Sie wollen Einsprache erheben . . . gegen alle Gedanken übernatürlicher Art, die den wissenschaftlichen Tatsachen entgegengesetzt und die Grundlage aller, eine einzige ausgenommen, Religionen sind. . . . Diese Ideen, und namentlich die vom Dasein eines höchsten Wesens, das die ganze Welt geschaffen habe und sie regiere, und vom Dasein eines unsterblichen Geistes im Menschen, der den Körper überlebe, haben ihre Grundlage nur in der Einbildung der Sterblichen; die Wissenschaft hat als einzige Beherrscher des ganzen Alls die großen Gesetze der Natur gefunden. . . . Der Buddhismus, der nur die von dem großen Weisen Indiens vor 25 Jahrhunderten geschenkte Lehre ist, und die wir ganz einfach ‚Das gute Gesetz' nennen, ist eine Religion, die in ihren heiligen Büchern kategorisch das Dasein irgend eines unsterblichen Prinzips in uns leugnet, die das Dasein jedes höchsten Wesens und jede höhere Dazwischenkunft in der Ordnung des Alls leugnet, also kein Gebet kennt, die auf die allerausdrücklichste Weise lehrt, daß einzig die Ergebnisse der Arbeit eines Menschen, die Summe oder die Resultante seiner geistigen Anstrengung und aller seiner andern Energien seine physische Vernichtung überleben, und die statt des Gedankens von einem höchsten Wesen das ewige Reich des Gesetzes behauptet. So hat Jahrhunderte vor Kopernikus, Kepler und Newton diese Religion uns von einem All gesprochen, das einzig von Gesetzen beherrscht ist; Jahrhunderte vor Spencer und Darwin hat sie die ewige Entwicklung der Welten verkündet. Und ihr Einfluß auf die Welt machte sich solchergestalt geltend, daß sie niemals dem menschlichen Gedanken irgend ein Hindernis gelegt oder dem Fluge des Menschengeistes Grenzen gesetzt hat; sie hat im Gegenteil nie aufgehört zu verkünden, daß die Erkenntnis allein die Menschheit von der Umschnürung des Leidens befreien könne, da nach einer der alten Lehren des buddhistischen Gesetzes jedes Leiden auf Erden der Nichterkenntnis und dem Nichtverständnis zuzuschreiben ist. . . . Wegen aller dieser Gründe und weil der Buddhismus durch die Zeiten hindurch die Religion des Freien Gedankens war, fällt seine Idee zusammen mit der, die der Seinsgrund dieses großen Kongresses des Freien Gedankens der Welt ist, und wegen dieser Gründe haben auch wir allein von allen Religionen die Gunst beanspruchen dürfen, im Schoße dieser erhabenen Versammlung vertreten zu sein. . . . Wir wissen wohl, daß eine haßerfüllte und

blutige Vergangenheit euch sogar das Wort Religion verabscheuen macht, das für euch synonym ist mit Aberglaube und den großen Feind der Wissenschaft und des Fortschrittes in der Erkenntnis bezeichnet." [1]

2. Aus so rücksichtsloser Verneinung ergibt sich aber, wie bereits bemerkt, von selbst das Bedürfnis nach neuen Bejahungen. Gerade in der neuesten Zeit erhoben sich Freidenkerstimmen mit der Forderung, nicht immer nur Tempel niederzureißen, sondern vielmehr durch Neubauten die Leute anzuziehen; erst durch Aufbauen komme man auf den Weg zur Erlösung. Selbst die „Prinzipienerklärung" fällt ein:

„Zweite Regel. Da der Freie Gedanke sich nicht auf diese negative Kundgebung bezüglich jedes Dogmas und jedes Credo beschränken kann, so verlangt er von seinen Anhängern ein aktives Bemühen, das menschliche Ideal durch die menschlichen Mittel zu verwirklichen. Er lehnt es übrigens ab, seiner eigenen Auffassung von diesem Ideal den absoluten und unveränderlichen Charakter aufzudrücken, den sich mißbräuchlich die Religionen zulegen, dessen aber weder die Wissenschaft noch das menschliche Bewußtsein fähig sind, da die eine wie das andere sich notwendigerweise im Gebiete des Relativen bewegen und dem Gesetze des Fortschrittes unterworfen sind. Weit entfernt, der Versuchung nachzugeben, vorzeitig ein endgültiges System zu bauen, schlägt der Freie Gedanke der Menschheit vor, ohne Aufhören, wie die Natur der Dinge es will, das Wahre zu erstreben durch die Wissenschaft, das Gute durch die Moral, das Schöne durch die Kunst. Und wenn er in jedem Augenblicke seiner Entwicklung bereit ist, Rechenschaft zu geben von dem derzeitigen Ergebnis seiner Forschungen, ist er auch bereit, es zu vervollständigen und zu berichtigen, indem er den Entdeckungen von gestern die Entdeckungen von morgen hinzufügt."

A und Z der freidenkerischen Lehre ist der Mensch, die „Erhöhung des Menschen-Ich". Schon das Freidenkerprogramm, das auf dem Kongreß zu Neapel 1869 angenommen wurde, betonte: „Der Freidenkerkongreß ... erklärt auf Grund der Wissenschaft den Menschen als das höchste bekannte Wesen, die Arbeit des Gedankens wie der Hand als höchsten Kultus." [2] Allen transzendenten Lehren, lesen wir in der Freidenkerpresse, müsse man den Glauben an die Menschheit entgegensetzen. Des neuen Glaubens Basis sei „nicht mehr ein persönliches überirdisches Wesen, sondern der Mensch die Persönlichkeit" [3]. Das Erlebnis der Menschenwürde sei es, das den wahren Freidenker erhebe. Daher nennt dieser sich aus Grundsatz und mit Bewußtsein

---

[1] Annuaire 1908, 165.

[2] G. Tschirn, Zur sechzigjährigen Geschichte der freireligiösen Bewegung, Bamberg 1904/05, 115. [3] Der Freidenker, Wien 1910, 177.

heidnisch. Von unsern heidnischen Ahnen sprechend, setzen die Freidenkerschriftsteller das „heidnisch“ mit Vorliebe in Gänsefüßchen. Sie begrüßen die Aussicht, daß in naher Zukunft das Neuheidentum sich im deutschen Staatsleben als ebenbürtiger Faktor durchsetzen werde. Die Prinzipienerklärung drückt sich mit Absicht recht unbestimmt aus: „das menschliche Ideal durch die menschlichen Mittel“; die verschiedensten freidenkerischen Richtungen sollen innerhalb so humanitätsweit gesteckter Grenzen möglich bleiben. Wir müssen, um eine anschauliche Vorstellung von der Weltanschauung des Freidenkertums zu gewinnen, einige mehr ins einzelne gehende Zeugnisse betrachten.

Ein Artikel des „Freien Wort“ (VIII 550 f) versuchte im Gegensatz zur herrschenden Abneigung gegen Lehrbestimmtheit eine positive Fassung dessen, worüber Einigkeit erzielt werden sollte. Er kam zu vier Sätzen: 1. Alles Sein und Geschehen verläuft nach den ewigen, großen Gesetzen, ohne für Wunder, Gebet usw. Raum zu lassen. 2. Unsere einzige Heimat und der einzige Sinn des Lebens ist das Diesseits. 3. Das Streben nach eigenem Glück muß sich betätigen in der Hingabe an die Gesamtheit. 4. Der Staat genügt sich selbst und ist von der Kirche zu trennen.

Als der sozialistische Pfarrer, jetzige Ratsherr Paul Pflüger in Zürich in seiner Broschüre „Meine Stellung zum Freidenkertum“ an diesem die Gedankenarmut und den Mangel des aufbauenden, schöpferischen Elementes tadelte, erwiderte Vogtherr im „Freidenker“ (1909, 143): „Fand er (Pflüger im Freidenkertum) nichts von der praktischen Anwendung des naturwissenschaftlichen und dialektischen Monismus, nichts von materialistischer Geschichtsauffassung, nichts von sozialer Ethik, nichts von der Beziehung zum alleinigen Erdenleben, nichts von dem Bestreben, statt der christlich-kirchlichen neue Ideale einzupflanzen, die die Stellung des Menschen in und zu der Welt und als Selbstschöpfer wie Selbstverderber ihres (so!) Schicksals in ein ganz anderes, freilich recht kirchenfremdes Licht rücken?“

Der schlesische Provinzialverband freireligiöser Gemeinden entwarf neuerdings Leitsätze, welche die Frage: „Was bekennen wir?“ mit erschreckender Klarheit beantworten.

„Wir haben kein Dogma und keinen Glaubenszwang, aber eine feste Überzeugung, der wir frei aus eigenem Denken zustimmen, ohne Andersdenkende zu verdammen. Diese Überzeugung sprechen wir in zwangloser Form dahin aus:

1. Daß die Welt ewig und unendlich ist und nichts außer ihr; daß sie in unverbrüchlichen Naturgesetzen sich selbst regiert, ohne Schöpfer und Herrn. Die Welt selber ist das höchste Wesen, sie ehren wir als Universum, als Gott-Natur oder Gottheit, wie jeder nach seiner Fasson und Phantasierichtung das All-Eine benennen will.

2. Auch der Mensch stammt aus dieser Welt und ist ein Kind der Natur, die ihm all sein Denken, Fühlen und Wollen in Kopf und Brust und Hand gelegt hat. Seit Hunderttausenden von Jahren hat er sich aus der Tierheit entwickelt und entwickelt sich weiter zu höherer Vollkommenheit. In diesem Entwicklungsfortschritt des Diesseits liegt auch die Unsterblichkeit über den Tod hinaus enthalten, weil jedes Menschenleben für die folgenden Menschengeschlechter mitgearbeitet hat.

Dem Heil der Menschheit, nicht dem ewigen Seelenheil der eigenen Person, gilt unser letztes Streben." [1]

Der Herausgeber des Freidenkeralmanachs für 1911 (46 f) schreibt sogar, nachdem es im Vorwort 1910 geheißen, daß der Almanach auf den Felsengrund der monistischen Welt- und Lebensanschauung gebaut sei:

„Ich habe daher in einer meiner Schriften unsere Welt- und Lebensanschauung als egoistischen Materialismus bezeichnet. . . . Alles ist ohne Zweifel Stoff, Materie, und das, was wir Geist, Seele nennen, nichts anderes als Bewegung des Stoffes, also eine Eigenschaft des Stoffes, die von ihm nicht ablösbar ist. Der Stoff ist das Bleibende: seine Eigenschaft — nennen wir sie nun Kraft, Geist, Seele oder wie wir wollen — ändert sich, wenn der Stoff seine Form verändert. Nicht der Geist schafft sich, wie man zu sagen pflegt, die Form, sondern die Form schafft sich den Geist. Daraus folgt, daß die Bezeichnung ‚Materialismus' für unsere Weltanschauung wohl die richtige ist. Sie gewährt auch noch den Vorteil, daß sie alle Bestrebungen modernen Aberglaubens theosophischer oder spiritistischer Art von vornherein ausschließt. Ferner wissen wir, daß alle unsere Handlungen, ob gut, ob böse, ob edel, ob unedel, auf dem Egoismus beruhen, denn sie entspringen sämtlich Bedürfnissen, die in uns selbst, als in unserem Ego liegen."

Mit ähnlicher Offenheit redet ein kleiner Freidenkerkatechismus [2]: „Aus was besteht die Welt und somit auch die Menschen? Aus Stoff und Kraft. Was wird hierunter verstanden? Unter Stoff versteht man die Elemente, deren es ca 70 gibt, unter Kraft hingegen: Wärme, Licht, Elektrizität, Magnetismus, Anziehung und Abstoßung."

Man darf wohl sagen, daß die positive Lehre der Freidenker, weder einheitlich noch beständig, die gerade am jeweiligen Orte herrschende Lehre des Unglaubens ist. In Portugal wird man es noch Materialismo, Darvinismo, Transformismo, in Brasilien Positivismo nennen. Im übrigen aber ist heute der Monismus Mode, und bei den Freidenkern genießt besondere Gunst der Monismus Haeckels. Auch die außerdeutschen Kundgebungen sind voll von dem illustre savant allemand. Haeckel war mit Marcelin Berthelot Ehrenpräsident des Kongresses von Rom, den er auch mit seiner persönlichen Gegenwart beehrte und dem er seine 30 „Thesen des Monismus" einreichte. Wiederum auf dem Brüsseler Kongreß Ehrenpräsident neben Anatole France, kam er leider nicht selbst, sondern ließ nur Frl. Ida Altmann die Freude, ein Begrüßungsschreiben von ihm zu verlesen. Die deutschen Freidenker stehen in Sturm und Drang treu zu Haeckel, vertrauen ihm trotz allem und halten auch seine bemitleidenswerte Broschüre „Sandalion" für eine geistesgewaltige Tat.

---

[1] Freidenker 1910, 23.

[2] F. Réti, Weltanschauung eines Freidenkers [2] (Volksschriften zur Umwälzung der Geister, Heft 41), Bamberg (o. J.), 9

Die Freidenker glauben demnach an die Entwicklung im weitesten Umfang. Wie selbst im Gebiete des Geistes und der Sittenlehre alles im Flusse sei, sagte uns vorhin die Prinzipienerklärung. Aber obwohl alles unsicher schwankt, auf sicherstem Boden fühlt sich ein freidenkerischer Schriftsteller, sobald er Gelegenheit erhält, die Entwicklung des Menschen und seiner Sprache, Sittlichkeit, Religion aus dem Tierreich zu behaupten oder gar im einzelnen zu schildern. G. Tschirn erzählt derartiges im Lehrbuch für den freireligiösen Unterricht den Kindern der Mittelstufe so bestimmt, als wäre er Augenzeuge gewesen. Den Sitzungssaal des Düsseldorfer Kongresses zierte eine mächtige Darwinbüste.

Welches ist aber Ziel und Sinn des Menschenlebens? Antwort: „Wir kennen die letzten Ziele nicht, und wir haben heute auch gar keine Zeit zum Grübeln.“ [1] Jedenfalls ist es nicht der Himmel — das wäre ja ein egoistischer Gedanke. Vielmehr haben wir das Glück auf Erden zu suchen — das ist nämlich nach Freidenkerlogik nicht egoistisch. „Dem Himmel auf Erden entgegen“, heißt es in der erwähnten schlesischen freireligiösen Erklärung; Freidenker sind „Pioniere einer kommenden Diesseitsseligkeit.“ [2] Gewiß haben wir den ersehnten Pol noch nicht erreicht, „aber der Humor soll uns nicht verlassen“ [3]. Das höchste Glück ist zunächst ein wohlgeordnetes Gemüt und Leben; überdies führt die Arbeit um ein Glück, verbunden mit der Hoffnung darauf, mehr Seligkeit bei sich als die endliche Erlangung [4]. Sodann weiß der Freidenker, daß er für den Fortschritt und die Gesamtheit da ist. „Was schiert ihn, was man Einzelglück oder Unglück nennt?“ [5] Man packt den Fortschritt, um ihn den Seufzenden hinzuhalten und zu sagen: Das Leiden zeitigt herrliche Früchte, die wir genießen dürfen und die neuen Samen bergen [6]. Und daß niemand sage, der Fortschritt habe einmal ein Ende: bis später die Erde vereist und das Menschengeschlecht auf ihr nicht mehr wohnen kann, ist vielleicht Verbindung mit andern Sternen und Welten hergestellt und kann der Mensch ein Gott werden [7]. O, die freidenkerische Weltanschauung ist reich an kräftigem Trost, an wissenschaftlich, ja wissenschaftlich wohlbegründeten Aussichten!

O, an Trost auch im Sterben! Sterben heißt ja nur wechseln, sei man doch nicht egoistisch! [8] Weiß ja der Freidenker, daß sein Leib nicht

[1] Freidenker 1910, 19. [2] Ebd. 109. [3] Ebd. 11.
[4] Die Freie Jugend, Wunder und Märchen, Berlin (o. J.), 36.
[5] Freidenker 1910, 43. [6] Ebd. 27. [7] Die Freie Jugend, Helden 57 61.
[8] Ebd. Eroberung des Himmels 43.

wie der der Gläubigen im Fegfeuer brennen muß, sondern aus der Erde als Neues aufgeht[1]. Und daß er fortleben wird in seinen Werken, seiner Mithilfe zum Fortschritt, im Andenken![2] „Möge ihr Bestes", wünscht der Nachruf auf eine tote Freidenkerin[3], „in uns fortwirken und in der Menschheit die natürliche Unsterblichkeit finden!"

Es ist sonderbar, und wohl vornehmlich aus taktischen Gründen zu erklären, daß nach alledem manche Freidenker ihre Lehre noch Religion nennen wollen. Viele freilich, namentlich in Frankreich und überall, wo man keine Rücksicht auf guten Klang der Worte zu nehmen hat, gestehen rundweg, daß Freier Gedanke und Religion nichts miteinander zu tun haben. „Wir haben zerstört, um für die Unreligion der Zukunft Platz zu machen."[4] „Die Freidenker wollen keine neue Religion errichten, sondern die Menschen sollen ihre innere Befriedigung durch die Selbsterkenntnis suchen und finden."[5] Der Freidenkeralmanach (1911, 42 f) betont sogar sehr richtig, daß die Bezeichnung „freireligiös" einen Widerspruch in sich selber enthalte. Denn der Freireligiöse glaube an keine höheren Wesen, könne also auch kein Gefühl der Abhängigkeit haben, sei überhaupt als Freier nicht abhängig. „Wollten wir daher den Begriff ‚freireligiös' behalten, so müßten wir ihn nach dem Vorgange Siegfried Schäfers erklären: frei von Religion."

Die Gegner dieser Folgerichtigen helfen sich, indem sie einen Begriff der Religion aufstellen, der auch auf ihre Unreligion paßt. Die Religion sei das Ringen des Menschengeschlechtes nach anschaulicher Erklärung des Weltzusammenhanges, das Streben nach allseitigerer tieferer Erkenntnis, das mehr oder weniger bewußte ewig menschliche Suchen nach einem harmonischen Verhältnis zu der uns umgebenden Welt auf Grund unserer eigenen Harmonie u. dgl. „Religion haben wir Freigeister alle, den Glauben an die eigene menschentümliche Kraft." Der Freidenker habe frommes Abhängigkeitsgefühl vom Weltganzen; er fühle auch Reue und Zerknirschung, gewiß nicht wegen einer Beleidigung Gottes, aber weil er gegen den „heiligen Geist der Entwicklung" gefehlt habe und durch die „Sünde" sich vom Weltprozeß ausgeschlossen sehe[6]. Sogar der „Atheist"[7] findet die Phrase von „edler, reiner und gottloser Frömmigkeit".

---

[1] Freidenker 1910, 188.

[2] Ebd. Die Freie Jugend, Eroberung des Himmels 81 f u. oft. [3] Ebd. 28.

[4] Pour faire place nette à l'areligion de l'avenir (Annuaire 1908, 14).

[5] Freidenker 1910, 183. [6] Ebd. 23 42 f 119 139.

[7] VI, Nürnberg 1910, 37.

Wir hörten vorhin von Freidenkern wider liberale Theologen den Vorwurf der Zirkustänzerei erheben. Hier hätten diese Theologen Anlaß, sich zu rächen. Jedenfalls haben Redensarten das Freidenkertum nicht vor A. Forels Vorwurf bewahrt, daß es im Gegensatz zu den Religionen dem Gemüte keine Nahrung biete, was er, Forel, durch den neuen Internationalen Orden für ethische Kultur endlich zu leisten beabsichtige.

3. „Dritte Resolution. Zwei Regeln des Freien Gedankens in der praktischen und sozialen Ordnung.

„Erste Regel. Da der Freie Gedanke sich nicht mit rein spekulativen Meinungen begnügen kann, die nur das individuelle Denken interessieren würden, ist es seine Aufgabe, sowohl den Gesellschaften als auch den Einzelnen eine Lebensregel zu geben.

„Auf die Gesellschaften angewendet, ist der Freie Gedanke die Methode, die darin besteht, daß man den Gesetzen der Vernunft die gesellschaftliche Organisation selbst unterwerfen will. Eine Gesellschaft, die diese Methode in sich aufnimmt, hat zuerst die Pflicht, allen ihren öffentlichen Dienstzweigen (Verwaltung, Justiz, Unterricht, Armenpflege usw.) jeden konfessionellen Charakter zu benehmen, was so zu verstehen ist, daß sie sie nicht bloß den verschiedenen religiösen Konfessionen gegenüber neutral, sondern jedem religiösen Einflusse fremd und unzugänglich, jeden ausdrücklichen oder einschließlichen Dogmatismus streng ablehnend gestalten soll. Die vollständige Verweltlichung des Staates ist die reine und einfache Anwendung des Freien Gedankens auf das Kollektivleben der Gesellschaft. Sie besteht darin, die Kirchen vom Staate zu trennen, nicht unter der Form einer Befugnisteilung zwischen zwei Mächten, die auf gleichem Fuße unterhandeln, sondern indem den religiösen Meinungen dieselbe Freiheit gesichert wird wie allen andern Meinungen und ihnen jedes Recht, sich in die öffentlichen Angelegenheiten einzumischen, abgesprochen wird."

Wie eigentlich das Freidenkertum die ihm hier ausdrücklich gestellte Aufgabe löst, den Einzelnen eine Lebensregel zu geben, ist nicht recht ersichtlich, weil der antireligiöse Kampf fast die ganze Bewegung beherrscht. Die „Freie Jugend" empfiehlt den Kindern selbstlose Liebe, Arbeit, Naturfreude, Abscheu vor der „in der Christenheit . . . üblich gewesenen Tierquälerei" [1]. Daß die Todesstrafe abgeschafft werden soll, beschloß von neuem der Düsseldorfer Kongreß. Eine Déclaration morale, von Gustave Hubbard entworfen und von einem französischen Kongreß 1907 angenommen, stellt den Altruismus in Gerechtigkeit und Liebe als Freidenkermoral hin; selbst schwere Opfer könne man dabei bringen kraft der großartigen Bei-

[1] Wunder und Märchen 37.

spiele der Helden der Geschichte, wegen des in den Opfern aufleuchtenden Blitzes innerer Freude (fulgurant éclair de joie intérieure), wegen der nach solchen in hellsehender Liebe gebrachten Opfern fortdauernden Spur der Eintagsblüte, die das Leben des Menschenwesens ist[1]. Ferd. Buisson wünschte auf dem Pariser Kongreß 1905 das Gleichgewicht von Egoismus und Altruismus, und der Prager Professor Franz Krejci wiederholte auf dem Kongreß zu Prag diese Formel mit dem Beisatz: „Einzig der Freie Gedanke wird zu dieser Verwirklichung der Ethik führen können.“[2] Freilich besteht trotz so klingender Worte das Freidenkertum schon die Probe nicht gut, ob es denn auch Kraft in sich fühle, den Menschen zur Sittlichkeit im engeren Sinne zu verpflichten. Die Stellung der Freidenker zu dem Drei-Weiber-Dulk, gewisse Ratschläge an die Eheleute, ihre Inserate, ihre Bekämpfung der kirchlichen Lehre von der Keuschheit zeigen, daß bei ihnen, wie so vieles andere, auch das sechste Gebot in Fluß geraten ist.

In der Darstellung der „Lebensregel“ für die Gesellschaft beschränkt sich die Prinzipienerklärung auf die Forderung einer radikalen Trennung von Kirche und Staat. Die Freidenker wollen vollständige Beseitigung dessen, was sie „Staatschristentum“ schelten. Ein Freidenkerkongreß in Limoges 1908 verlangte die Durchführung der Trennung bis aufs äußerste: es dürften sogar die ehemaligen Kirchen unter keinen Umständen zu einem andern als weltlichen Zwecke verliehen oder vermietet werden. Frankreich soll aber das Vorbild auch der Deutschen sein, darum dichtet ein homo cogitans[3]:

Wach auf, mein Volk, befrei' dich von den Banden,
In die der Herrschsucht Fäuste frech dich schlagen:
Jahrhunderte hast du genug getragen:
Wach auf, mein Volk, in allen deutschen Landen!
Wie sich die Freien jüngst in Frankreich fanden,
Mußt du auch jetzt den Kampf der Geister wagen.
In allen Herzen muß es endlich tagen,
Und höher soll des Sturmes Woge branden.

Weil man bei den Nationalliberalen nicht Tatkraft genug findet, um einer in reaktionären und klerikalen Banden steckenden Regierung energisch entgegenzutreten, könne man seitens des Freien Gedankens nur dem Freisinn und der Sozialdemokratie Unterstützung leihen[4].

---

[1] Annuaire 1908, 14 f.

[2] Le Congrès de Prague (Bibliothèque de la Pensée n. 5), Bruxelles (o. J.), 9.

[3] Freidenker 1910, 37.

[4] Das Freie Wort X 647 ff 681 ff.

Als Vorstufe der Trennung der Kirche vom Staat aber wird ihre Trennung von der Schule betrieben. Die Kirche, überhaupt die Religion, soll aus der Schule verschwinden, angeblich auch darum, weil Religion für gemeinsamen Unterricht zu fein, zu persönlich sei, sich auf „reife Persönlichkeit" beschränken müsse[1]. Die Freidenker begrüßen warm jeden Konflikt der Lehrerschaft mit kirchlichen Behörden. Mit grimmigem Haß bekämpfen sie allenthalben die Schulen, die von Ordensleuten geleitet werden.

Als eine andere Vorstufe zur Trennung von Kirche und Staat forderte schon vor einigen Jahren das „Freie Wort"[2] Trennung von Kirche und Haus. „Ich und mein Haus wollen keinem Herrn und keiner Kirche dienen!" Etwas früher hatte der Sekretär der französischen Fédération Nationale geschrieben: „Das Programm des französischen Freien Gedankens läßt sich gegenwärtig so zusammenfassen: Nachdem die Trennung der Kirche vom Staate vollzogen ist (ist sie es auch in der Tat?), bleibt der Priester aus der Familie zu vertreiben. Und das zeigt den Gruppen ihren Weg: sie müssen nicht bloß antiklerikal, sondern antireligiös sein. . . ."[3] In einer Resolution, die dem Prager Kongreß vorgeschlagen wurde, hieß es: „Die Fédération Française de Libre Pensée lädt die Bürger aller Länder ein, die Familie von den Kirchen zu trennen."[4]

Böses und weniges Gute, was Freidenker im Staatsleben herbeiwünschen, steht durcheinander in dem Arbeitsziel, das sich die als politische Partei auftretende argentinische Liga im Jahre 1908 stellte. Lehrreich ist daran auch die Unterscheidung zwischen Maximal- und Minimalprogramm und beider fast gänzliche Übereinstimmung mit einem freimaurerischen Programm aus ungefähr derselben Zeit.

„Minimalprogramm. 1. Kämpfen für die Erlangung von Vertretern in Gemeinderat und Parlament. 2. Den Unterstützungen und Vorrechten, deren die argentinische Geistlichkeit genießt, sich widersetzen. 3. Die Behörden, welche die Gedanken- und Redefreiheit verletzen sollten, denunzieren und bekämpfen. 4. Für die Weiterentwicklung der weltlichen Erziehung arbeiten. 5. Für diese Ziele sich des Stimmrechts bedienen. 6. Revision der Nationalverfassung.

„Maximalprogramm. 1. Trennung von Kirche und Staat. 2. Vorgeschriebener weltlicher Unterricht, Schaffung von Volksuniversitäten. 3. Die ‚absolute' Ehescheidung. 4. Abschaffung der Todesstrafe. 5. Gesetz für internationales Schiedsgericht. 6. Einrichtung von gemischten, aus Arbeitern und Arbeitgebern bestehenden Vermittlungsgerichten, um die Konflikte zwischen Kapital und Arbeit zu mindern und

[1] Freidenker 1910, 38. [2] VIII 268 ff. [3] Annuaire 1908, 130.
[4] Le Congrès de Prague, Bruxelles (o. J.), 30.

zu mildern. 7. Verweltlichung aller Wohltätigkeitseinrichtungen. 8. Abschaffung des Wohnsitzgesetzes. 9. Naturalisierung der Ausländer auf Grund des bloßen Aufenthaltes von zwei Jahren, vorbehaltlich ihrer gegenteiligen Willensäußerung. 10. Leichenverbrennung. 11. Wahlrecht für die Frau." [1]

Die Prinzipienerklärung verspricht, daß den religiösen Meinungen staatlich dieselbe Freiheit gesichert werden soll wie allen andern. Das wäre in der Tat das Geringste, was man vom „Freien Gedanken" erwarten müßte. Halten doch die Freidenker über nichts sich so auf wie über die dogmatische Intoleranz der Kirche und erst recht über die „schrecklichen und fetten menschlichen Rauchwolken, die den herrlichen blauen Himmel Spaniens verdüsterten" [2]. Selbst der „Atheist" (1910, 123) warnt: „Frei von aller sog. Pfaffenfresserei muß hierbei verfahren werden, denn man darf nicht übersehen, daß die freireligiöse bzw. freidenkerische Intoleranz ebenso ekelhaft ist wie die christliche."

Die Prinzipienerklärung möge es nicht ungütig aufnehmen, daß wir ihr trotzdem nicht zu glauben vermögen. Wir haben die leidige Gewohnheit, mehr auf Tatsachen als auf Worte zu geben. Frankreich und Portugal sprechen aber allzulaut durch Tatsachen. Und selbst in Worten widerstreben zahlreiche Freidenker der Prinzipienerklärung. Eine italienische libera pensatrice, Eva Raineri geheißen, fragt: Il prete ha diritto alla libertà? und antwortet geradeheraus: No [3]. Auf dem internationalen Kongreß zu Paris 1905 sagte Lozano als Präsident: „Es genügt nicht, die Kirchen vom Staate zu trennen, sondern sie müssen auch vernichtet werden." [4] Die Pfarrer der protestantischen Gesamtgemeinde Münchens, die zum Reformationsfeste 1910 vor allen Kirchen Münchens eine Erklärung verteilen ließen, hatten nicht unrecht, wenn sie die Freidenkerei hinstellten als „Bestrebungen, die unter dem Schein der Freiheit den Fanatismus der Gottesfeindschaft erwecken und die Tyrannei des Unglaubens aufrichten". Freidenkertum bedeutet keineswegs die Freiheit zu denken, was einem recht scheint, sondern nur die Abkehr von religiösem Denken, nicht die tolerante Freiheit zu, sondern die im höchsten Grade intolerante Abgewandtheit von einem Gedanken. Wenn die Freidenker sagen,

---

[1] Annuaire 1909, 63. Vgl. das Maurerprogramm in der Bonifatius-Korrespondenz 1909, 281.

[2] Vgl. Freidenker 1910, 14.

[3] Civiltà Cattolica, Roma 1904, IV 131.

[4] Der Freidenkerkongreß in Paris, Wien (o. J.), 56.

ihr Antiklerikalismus als die „streitbare Form des Freien Gedankens“ sei die „aktive Form der Toleranz“[1], so halten wir das eben für „Zirkustänzerei“.

4. „Zweite Regel. Da der Freie Gedanke erst dann vollständig ist, wenn er unternimmt, das menschliche Ideal sozial zu verwirklichen, muß er nach der Herstellung einer Ordnung trachten, unter der kein einziges Wesen mehr von der Gesellschaft geopfert oder auch nur vernachlässigt werden kann und daher auch nicht mehr, weder unmittelbar noch mittelbar, von ihr in die praktische Unmöglichkeit versetzt oder darin belassen wird, alle seine Menschenrechte auszuüben und alle seine Menschenpflichten zu erfüllen. Der Freie Gedanke ist also logischerweise Erzeuger einer sozialen Wissenschaft, einer sozialen Moral und einer sozialen Ästhetik, die, eben durch die Fortschritte des öffentlichen Bewußtseins sich vervollkommnend, eine Ordnung der Gerechtigkeit herbeiführen werden: die soziale Gerechtigkeit ist nichts anderes als die von der Menschheit auf ihre eigene Regierung angewandte Vernunft. Das will sagen, daß jede Arbeit, die die intellektuelle und moralische Befreiung der Menschheit anstrebt, keinen Sinn und keine Wirksamkeit hat, wenn sie nicht mithilft, die ökonomische Emanzipation des Weltproletariates zu sichern[2]. Mit andern Worten: der Freie Gedanke ist weltlich (laïque), demokratisch und sozial, das heißt: er verwirft im Namen der Würde der menschlichen Person das dreifache Joch: die mißbräuchliche Gewalt der Autorität in religiösen Dingen, des Privilegs in politischen und des Kapitals in ökonomischen Dingen.“

Klar und amtlich spricht hier das Freidenkertum noch einmal seine Verwandtschaft mit dem Sozialismus aus. Offen genug ist der Republikanismus verkündigt. Dafür, daß die Freidenkerei die allgemeine Republikanisierung will, liegen auch anderweitig Belege in Menge vor. Warm wurden selbst von den deutschen Freidenkern die Oktoberereignisse in Portugal begrüßt, und sie lehnten es keineswegs ab, als die Lanterne rühmte, die Revolution sei nicht zum wenigsten den Freidenkervereinen zu danken. Eine Freiligrath-Ausgabe empfahl der „Freidenker“ (1910, 103) mit den Worten: „In schlichtem Gewand, auf einfachem Papier gibt er (dieser ‚Volks-Freiligrath‘) auch dem Ärmsten für wenige Pfennige das kampfgehärtete Rotgold revolutionärer Begeisterung.“ Der Geier, dessen sich auf dem Kopfbilde des „Freidenker“ der gefesselte Prometheus mit wilder Gebärde erwehrt, nistet laut den darunterstehenden Versen dort, „wo Purpur und Kutte thront“. „Was Frankreich begonnen, Portugal fortgesetzt, kann ja auch in Österreich geschehen. Und darum stimmen wir Freidenker auf die

[1] Annuaire 1908, 141.

[2] In unserem deutschen Exemplar ist dieser Satz weggelassen!

Gefahr hin, konfisziert zu werden, mit ein in den Ruf aller derer, die für die Befreiung der Menschheit aus politischen, geistigen und wirtschaftlichen Fesseln kämpfen: Es lebe die Republik!"[1] Auf dem Brüsseler Kongreß sagte der spanische Redner Fernando Lozano, der Kampf der spanischen Freidenker gelte ebensowohl dem Thron wie dem Altar: „Wir werden die republikanische Fahne auf den königlichen Palast und die Fahne des Freien Gedankens auf die Kathedrale von Madrid pflanzen."[2] Der italienische Freidenkeragitator Arcangelo Ghisleri ist Gründer der republikanischen La Ragione in Rom. Und wenn jemand in der Prinzipienerklärung des römischen Kongresses nicht zu lesen versteht, so höre er Fernando Lozano, der auf demselben Kongreß in heftiger Rede u. a. folgendes sprach:

„Die Wissenschaft hat eine Politik, das ist die republikanische Politik. . . . Im Namen der Wissenschaft proklamieren wir die allgemeine Republik (Beifall), die Föderation der Völker (Beifall), die Zerstörung der Grenzen (wiederholter Beifall), die allgemeine Entwaffnung (Beifallsrufe), die Existenz eines einzigen Gesetzes, der durch unsere glorreichen Vorfahren der großen Revolution proklamierten Menschenrechte und die Anerkennung einer einzigen Gewalt, der Aufgabe geweiht, ihnen Beachtung und Respekt zu verschaffen (andauernder Beifall)."[3]

Noch andere Bestrebungen kommen in solchen Worten zur Aussprache. Wenn Freidenker gegen bornierten Chauvinismus und Rassenhaß losziehen, meinen sie das manchmal anders als wir andern. Auf dem Prager Kongreß stellte Richter aus Zürich einen geradezu antipatriotischen Antrag, der freilich vom anwesenden Regierungsvertreter nicht zur Abstimmung zugelassen wurde, auch in dem maßvoller gehaltenen Kongreßbeschluß über Patriotismus nicht zur Geltung gelangte. Viele Freidenker halten Vaterlandsliebe für altfränkisch und schwärmen für Surpatriotisme.

Manche gehen noch weiter. Anarchistische Elemente machten sich auf den letzten Weltkongressen sehr bemerkbar. „Ohne Priester, ohne König, ohne Regierende wird man gerettet sein, mit ihnen wird man unter der Tyrannei leben", sagte der Expastor Nieuwenhuis wieder in Brüssel[4]. Auf dem römischen Kongreß hatte er betont, daß er der religiösen, monarchischen, aristokratischen Lüge Max Nordaus noch die Lüge vom Staate hinzufügen müsse. Die unvermeidliche Konsequenz des Freien Gedankens liege in den Worten: Weder Gott noch Herrn!

---

[1] Der Freidenker, Wien 1910, 154.

[2] Le Congrès de Bruxelles (Bibliothèque de la Pensée n. 15), Bruxelles 1910, 22. [3] Annuaire 1908, 119. [4] Le Congrès de Bruxelles 23.

Man darf gewiß nicht jeden Freidenker als Republikaner, Antipatrioten, Anarchisten hinstellen. Es kommen aus den Reihen der Freidenker auch Einsprachen gegen diese Richtungen. Gerade von den Deutschen, die an den internationalen Zusammenkünften teilnahmen, gaben einzelne — durchaus nicht alle — der Empfindung Ausdruck, daß sie zu den leidenschaftlichen Romanen in einem gewissen Gegensatz gestanden hätten. Dennoch bleibt es von Wert zu sehen, welcher Radikalismus sich innerhalb der Bewegung an hervorragender Stelle kundgibt und als einzig folgerichtiges Freidenkertum bezeichnet. Es sind denn auch die nach Domela Nieuwenhuis konsequenten Freidenker, die als enfants terribles den politischen Parteien Unlust bereiten, mit der Freidenkerbewegung sich allzusehr zu verschwistern. Das gilt selbst von den Sozialisten, aber vor allem von den „bourgeoisen" Liberalen fast durchgängig. Daher kommt es, daß sie gegenüber dem Freien Gedanken, so sehr seine Glaubensfeindlichkeit einigen zusagen würde, im politischen Verhalten das üben, ce que les Allemands appellent „totschweigen" [1].

* * *

Ob diese freidenkerische Lehre, ihre vollständige Leugnung und haßerfüllte Verfolgung jeder Religion, ihre Ablehnung der geschichtlich und vernunftgemäß gegebenen Autorität „Neuheidentum" genannt werden darf? Es ist im Gegenteile gewiß, daß mit geringen Ausnahmen die alten Heiden im Vergleich mit solcher Freidenkerei als religiöse und konservative Leute betrachtet werden müssen.

Die Antwort auf das Freidenkertum gibt die christliche Apologetik und Apologie in ihrem Gesamtbestande. Es lebt Gott, der vollkommene Geist, unser Schöpfer, dem wir Religion schulden. Er hat sich geoffenbart durch Jesus Christus, die menschgewordene zweite Person der heiligsten Dreifaltigkeit, und die Offenbarung lebt fort in der katholischen Kirche. Die katholische Lehre, die Offenbarung Gottes, ist auch der Vernunft, obwohl Menschenvernunft in vielem überragend, wie dem Herzen des Menschen höchst angemessen.

So wie von den Apologeten diese umfassenden Sätze im einzelnen begründet werden, sind sie der neuen Bewegung entgegenzuhalten. Denn es gibt nichts im Christentum, keinen Stein in den Fundamenten, keinen im

---

[1] Annuaire 1909, 9 203.

Ausbau, an dem die Freidenker nicht zu rütteln, den sie nicht mit Schmutz zu bewerfen suchten. Sie tragen zusammen, was in ähnlichem Unterfangen von jeher gegen die Religion gesagt und gelästert worden ist[1] und schleudern es umkleidet mit den modernen Formen des Unglaubens ins Volk. Unsere Apologeten, die in so erfreulicher Anzahl das Christentum gegen alte und neue Angriffe schützen, sind ohne weiteres auch die gegebenen Kämpfer gegen das Freidenkertum, und wer eine Widerlegung des Freidenkertums wünscht, greife einfach zu einer der wissenschaftlichen oder volkstümlichen Apologetiken oder Apologien[2].

Es besteht allerdings für den aufmerksamen Beobachter nicht einmal ein Bedürfnis, das Freidenkertum einer Kritik oder Widerlegung von außen her zu unterziehen. Denn es kritisiert sich selber von innen her und verurteilt mit immanenter Kritik, durch den Widerspruch zwischen seiner Lehre und seinem wirklichen Verhalten, sich selbst.

Das Freidenkertum beansprucht für sich das alleinige Streben nach Wahrheit. Alles Religiöse brandmarkt es als Lüge, Heuchelei, zum wenigsten als Irrtum. Sein drittes Wort heißt „Wissenschaft“, es allein stellt die „wissenschaftliche Weltanschauung des modernen Menschen“ dar.

Nun aber ist es einer der ersten Eindrücke, die man von der Freidenkerliteratur empfängt: Hier herrscht nicht das Streben nach Wahrheit.

Wahrheitssinn und Wissenschaft würden von den Freidenkern verlangen, daß sie beim Nachweis der Haltlosigkeit, ja Falschheit der Religion auf Gründen, nur auf Gründen fußten. Wäre es ihnen aber nur um wissenschaftliche Gründe zu tun, hätten sie nicht so allgemein mit dem Dilettanten Arthur Drews die Existenz Jesu geleugnet. Sie würden nicht, nachdem sie andere Tatsachen der alten Geschichte, ja auch sehr zweifelhafte Dinge als Tatsachen berichtet haben, sich auf einmal, wo der geschichtliche Bericht über das Christentum beginnt, mit „soll“, „man sagt“, „der Sage nach“ umhüllen.

---

[1] Caraccioli (Die rufende Stimme der Wahrheit, Augsburg 1766, 221) sagt von ihren Vorgängern: „Übrigens sind die Einwürfe der Freidenker so oft umgeschmiert, umgeschmiedet oder lediglich hin auf der alten Leiren wiederholt und an sich selbst so elendig, daß es vielleicht eine ‚Tumheit‘ wäre, auf selbe mit Nachdruck antworten. Gleichwohl sind wir nach dem Spruch Pauli den Klugen und Toren zu antworten verbunden, noch dürfen wir schwachen Geistern Gelegenheit geben, zu glauben und öffentlich auszustreuen, daß man ihnen nicht antworten wollte, weil man nicht könnte.“

[2] Ausdrücklich gegen die Bewegung wenden sich Dr Franz Mefferts „Freidenkerschlagworte“ (s. diese Zeitschrift LXXVIII 556), von den Freidenkern heftig bekämpft.

Sie würden nicht dem allmächtigen Gott die Heilung des Taubstummen im Evangelium abstreiten, weil jener Geheilte sogleich rede, was doch ein taubstumm Gewesener erst lernen müßte. Was soll man dazu sagen, daß sie den Himmel mit der verbrauchten „Tatsache" bekämpfen, die Astronomie mit ihren Ziffern und Fernrohren lasse für ihn keinen Platz? daß sie immer noch die katholische Kirche verabscheuen, weil sie Maria und unzählige Heilige anbete? weil sie die Macht beanspruche, sagar erst zu begehende Sünden zu vergeben? usw. usw.[1] Ist das Fortschritt und Wissenschaft oder vielmehr das rückständige Eingesponnensein in tausend alte, tausendmal widerlegte Vorurteile und Voraussetzungen?

Wie im Leugnen, gehen die Freidenker auch im Behaupten nicht nach Gründen, also nicht wissenschaftlich vor. Dafür eine Geschichtsprobe aus dem „Atheist" (1910, 22).

„Eine entsetzliche Atmosphäre lag ein ganzes Jahrtausend auf den Völkern des christlichen Okzidents. Vereinzelt traten Denker auf, die erkannten, welchen Wert die Wissenschaft für die Kulturentwicklung hat. Diese Männer sahen ein, daß nicht Religion, sondern nur wissenschaftiche Erkenntnis in sozialer, ökonomischer und ethischer Beziehung die Menschheit vorwärts bringen kann. Als Gegengift gegen die Unbotmäßigkeit der Wissenschaftler ließ das Christentum die heilige Inquisition in Tätigkeit treten, die, wo es angeht, noch heute arbeitet, wie die Ermordung Ferrers in Barcelona beweist. In Spanien ist der Staat ganz in der Gewalt des christlichen Klerus und er muß auf Befehl der heiligen Kirche, d. h. der Pfaffen, umbringen lassen, wer diesen lästig fällt; das ist der wahre Sachverhalt, den alle christlichen Lügen nicht mehr verschleiern können."

Die ungeheure Ferrerlüge, auf die der „Atheist" hier unklugermaßen hinweist, zeigte uns, wie es mit dem freidenkerischen Wahrheitssinn bestellt ist. Nicht etwa nur in der ersten Erregung, sondern als man längst den Sachverhalt wissen konnte, war die Rede von dem „heldenmütigen Pädagogen und selbstlosen Modernisten", von dem „Pfaffengesindel, das es fertig gebracht hat, bestialisch einen Mann wie Ferrer zu morden" usw.[2]

„Die Sittenlehre der Pfaffen war stets nur eine spanische Wand für alle Verbrechen, die der Mensch begehen kann."[3] Darum ist der geistliche Stand nun aber auch vogelfrei. Alle Schmach wird auf ihn gehäuft. Ist etwas wahr, wie das gewiß traurige Verbrechen in Czenstochau, wird

---

[1] Belege für obiges z. B. Freie Jugend, Eroberung des Himmels 35, 4; Wunder und Märchen 12; Helden 17 ff (dieser Artikel wurde unter verändertem Titel nochmals verwendet im folgenden Heft: Kämpfe 75 ff) 81 84.

[2] Vgl. Freidenker 1910, 30 139 u. sehr oft. [3] Vgl. ebd. 189.

es in horrender Weise von schmutzigen Phantasien ausgeschmückt; anderes wird erlogen oder pikant angedeutet, Berichtigungen obskurer Geschichtchen aus Sizilien oder Hinter-Beludschistan sind allemal überflüssig. Was den Zölibat betrifft, stellt man alle Geistlichen als verächtliche Heuchler hin, die jedoch in dem Augenblick, wo sie abfallen und etwa Freidenker werden, sich in große, mutige, sehr begabte Männer verwandeln.

Fürchterlich ist die Ordensgefahr. In Deutschland allein haben wir 16 000 Jesuiten, ohne die andern Mönche, die, unterstützt durch die Geistlichen, mit allen erdenklichen Mitteln arbeiten[1]. In Ecuador gibt es auf 1 300 000 Einwohner 50 000 Mönche[2]. Sind da nicht religiöses wie wissenschaftliches Leben in der angsterregendsten Weise bedroht? „Die Evangelien und die Apostelgeschichte erleben böse Zeiten in der katholischen Kirche.... Der Jesuit, der gegenwärtig Rektor der Gregorianischen Kongregation ist, soll geschworen haben, sich mit allen Kräften dafür zu verwenden, das Verbot der Lesung der Evangelien zu erlangen!“[3] Wirtschaftlich ist es gut, daß man in Spanien anfängt, den Ordensleuten mehr auf die Diebesfinger zu sehen. Gerade weil die tätige und arbeitsame Bevölkerung Barcelonas durch diese furchtbaren Rivalen und ihre mörderische Konkurrenz sich in ihren Lebensbedingungen bedroht sah, darum hauptsächlich kam die Blutwoche 1909[4]. Ja wahrlich, mit den Waffen der Wahrheit und der Wissenschaft muß, wie der Entdecker der obigen 16 000 Jesuiten auffordert, der Kampf aufgenommen werden; sonst sind wir alle des Todes.

In diesem blühenden Unsinn geht es fort, Blatt um Blatt, Heft um Heft: handgreifliche Irrtümer, Verdrehungen, Entstellungen, Schmähungen selbst um den Preis offenbarer Widersprüche, Nachdrucken alter Lügen und Erfindung neuer, Volksvergiftung und Geschichtsfälschung im großen Stile. Ist es bewußtes, boshaftes Lügen? Wenn nein, gewiß ist es unverzeihliche Leichtfertigkeit, unverantwortliches Hinauswerfen verhängnisvoller, die Grundlagen des Lebens gefährdender Irrtümer, in keinem Falle das, wessen die Freidenker sich rühmen: Liebe zur Wahrheit. Bünde und Zentral- und Weltverbände, die Rückständigkeiten wie die angeführten beharrlich durch ihre offiziellen Veröffentlichungen ausbreiten, haben auf das Recht verzichtet, die Worte Wissenschaft und Wahrheit auf ihre Fahne zu schreiben.

---

[1] Freidenker 1910, 4. [2] Annuaire 1908, 81.
[3] Ebd. 1909, 201. [4] Freidenker 1910, 14 99 119.

Falsche Lehren über Gott und die Religion werden gewöhnlich zu Schanden in der Sittenlehre und dem wirklichen, um hohle Redensarten sich nicht kümmernden Leben. Wir erinnern uns, welche sittliche Ideale die Freidenker aufstellen, wie nach ihnen der Mensch das Höchste leisten, das Liebste opfern, das Schwerste ertragen soll wegen der inneren Freudenblitze, wegen der Heldenbeispiele der Geschichte (auch der nicht freidenkerischen?), wegen des Nachruhmes.

Und die Wirklichkeit? Wir heben zwei Tatsachen heraus, die in der Freidenkerliteratur überklar bezeugt sind.

Gesetzt, es wäre eine heroische Zumutung, daß die Freidenker sich untereinander vertrügen, insbesondere Arbeiter und „Bourgeois" der „großen Sache" zuliebe beisammen blieben. Nach den großen Worten der Freidenkermoralisten müßte es dennoch für die „Gesinnungsfreunde" eine im Spiel zu lösende Kinderaufgabe sein.

Nun aber zeigt sich die Freidenkerbewegung voll von Streitigkeiten und Spaltungen. Tschirn[1] selber klagt: „An Solidaritätsgefühl und Selbstdisziplin fehlt es dem Deutschen Freidenkerbund öfter zum Schaden der ganzen Bewegung." Vor der Trennung der Eisenacher warnte er[2]:

„Freidenkertum ist ja vollbewußtes Menschentum. Dann müssen aber die freidenkenden Menschen als Menschen sich von beiden Seiten bundesfreundlich entgegenkommen, vom Proletariat wie vom Bürgertum her, indem sie die äußeren und zeitlichen Klassengegensätze hinter sich lassen. Ein Freidenkertum, das offen und ausgesprochenermaßen sich auf den Boden einer Klasse stellt, verzichtet auf seine tiefste menschliche Grundlage, auf sein höchstes menschliches Ziel; es ist von den Klassengegensätzen dann eben zerspalten und in seinem Wesen vernichtet worden, hat mit seiner Kraft versagt. . . . Das Freidenkertum, das die trennenden Klüfte in der Menschheit durch seinen Geist und sein Ideal überbrückt, das die konfessionellen Trennungsbarrieren beseitigt und Christen wie Heiden und Juden zu freien Menschen macht, das alle Völker über die nationalen Gegensätze zu einem Bruderbunde ruft und erst auf dem Prager internationaler Kongresse diese Verbrüderungskraft gradezu herrlich und überwältigend bezeugt hat, dieses Freidenkertum — nun getrennt nach Klassen aufgerichtet, als bürgerliches und proletarisches, selber ein Stück Menschentrennung statt Menschenverbrüderung geworden, eine Beute und Spiel des Klassenhasses, von dem es zerpflückt und auseinandergerissen wäre, das ist ein Gedanke, über den man lächeln könnte, wenn er nicht so gefährlich ernst wäre. . . . Immerfort bloß um Formeln streiten und ob dieses äußerlichen Streites gar auseinandergehen wollen, das verleidet ja nach innen die Lust und Freudigkeit zur Arbeit und bietet nach außen den Heeren der Gegner willkommensten Grund zu rufen: Seht, das sind die Ideale der Freidenker! Sie wollen damit die Welt erlösen, die Menschheit verbrüdern und vertragen sich untereinander nicht!"

---

[1] Der Dissident III, Frankfurt 1909, 47. [2] Freidenker 1908, 107 f.

Es war unvorsichtig vom Bundespräsidenten, so mit den Idealen zu drohen. Denn bald darauf war die Trennung der Brüder, das Versagen der Kraft des Freidenkertums vollendete Tatsache. Der Annuaire enthält zahlreiche Belege für gleiche freidenkerische Uneinigkeit anderswo: hier ziehen sich die Bürgerlichen zurück — der Annuaire (1908, 30) sagt sogar, das sei so un peu partout — dort die Arbeiter, und dort suchen streberische „Halbgötter" sich selbst auf Kosten der Gesamtheit[1].

Doch sogar gesetzt, der Friede unter Freidenkern wäre wirklich ein allzu heroisches Ideal: dann besagte es doch nichts Heroisches, wenigstens die Vereins-, Verbands-, gar die 10 Pfennig Weltverbandsbeiträge zu bezahlen. Welcher Freidenker wird nicht im altruistischen Hinblick auf die so reinen und edeln Ziele der Organisation, ja die auf den Sternen wohnenden „Zukunftsbelange der Menschheit" die paar Pfennige aufbringen?

Mögen Menschenkenner darüber lächeln, wir müssen gestehen, daß wir wirklich überrascht waren, als wir inne wurden, wie im Freidenkertum die Klage über schlechtes Eingehen der Beiträge herrscht und die freidenkerische Agitation gerade dadurch sich gelähmt sieht. Wohlgemerkt, es handelt sich dabei nicht um jene freiwilligen Zahlungen, zu denen einmal die Münchener Geschäftsstelle aufmunterte mit der Bemerkung, man solle nicht bloß frei denken, sondern auch frei geben, sondern um die geringen pflichtmäßigen Beiträge. Das Internationale Bureau klagt im Annuaire 1909, daß der zu Prag beschlossene Weltverbandsbeitrag nicht eingehe, daß ganze Verbände gar nicht oder schlecht bezahlten und die genaue Anzahl ihrer Mitglieder nicht angäben, und obwohl das, wie begütigend beigefügt wird, im ersten Jahre nicht anders habe erwartet werden können, solle man doch auf kräftige Maßnahmen bzw. Sanktionen sinnen. Der Reklamationen von Rückständen im Münchener „Freidenker" und im „Atheist" ist kein Ende. Auch im Zentralverband vermag die Begeisterung für das sozialistisch-freidenkerische Ideal nicht die Pfennige aus dem Beutel zu locken. Der Redakteur des „Atheist" klagt (1910, 173):

„Leider muß ich aber die betrübende Tatsache feststellen, daß viele Abnehmer des ‚Atheist', Vereine wie Privatpersonen, es mit dem Bezahlen der bezogenen Exemplare nicht sehr genau nehmen, und daher kommt es, daß der Verlag jährlich viele Hunderte von Mark einbüßen muß. Und welch schlechte Erfahrungen macht man zuweilen! So hat vergangenes Jahr der Kassier eines rheinländischen Vereins den Verlag um 170 Mark geschädigt, und als dann energisch Bezahlung gefordert

[1] Vgl. Annuaire 1909, 210.

wurde, kam zwar kein Geld, aber die Drohung des betreffenden ‚Ehrenmannes‘, er werde den Atheistverleger wegen Erpressung anzeigen. Meistenteils bekommt der Verlag auf seine Mahnungen überhaupt keine Antwort. Diese Erfahrung mußte in neuester Zeit gemacht werden mit dem Aachener Verein, der noch 129 Mark schuldet, mit dem Kölner Verein (35 Mark), mit Cuxhaven (32 Mark), Schönewald 33 Mark usw. Wir könnten die Liste noch hübsch verlängern! . . . Es trägt auch nicht zum Gedeihen einer Sache bei, wenn man erbittert und mißtrauisch für dieselbe arbeiten muß und so die Lust und Liebe zum Schaffen gewaltsam niedergeschlagen wird."

Es ist leicht, die alte Sittenlehre zu leugnen, aber schwer, eine neue zu leben. Max Rieß, der erste Vorsitzende des Weimarer Kartells, trug auf dem Frankfurter Kongreß hinreißend, wie erzählt wird, Vischers „Freidenker-Vaterunser" vor, daß man also auch ohne Vater im Himmel es im Weltgetümmel aushalten müsse. Aber schon am 29. September 1908 streckte er, nach der Anzeige des „Freien Wort" (VIII 558), in einer Anwandlung von Müdigkeit und Lebensüberdruß dem Tode seine Hand entgegen. Was mag das zu deutsch heißen?

Grausam kritisieren Wirklichkeit und Leben papierene Programme, lebensfremde Verheißungen. Wahrheit und Wissenschaft? Menschenliebe, Selbstlosigkeit, Glück in der Tugend um ihrer selbst willen? Dasselbe Freidenkertum, das sie der Welt zu verkündigen vorgibt, verleugnet sie an sich selbst. Möchte es seine Selbstkritik verstehen! Möchte Schiller recht haben mit seinem Wort: „Skeptizismus und Freidenkerei sind die Fieberparoxysmen des menschlichen Geistes und müssen durch eben die unnatürliche Erschütterung, die sie in gut organisierten Seelen verursachen, zuletzt die Gesundheit befestigen helfen." [1]

Gewiß ist die Freidenkerei noch mehr, als Schiller zugegeben hätte, eine Krankheit. Der gesunde Sinn, der gerade vorschreitende Gedanke finden Gott, und das unverdorbene Gemüt ehrt den Gefundenen. Das gesunde Herz weiß nicht zu ruhen, es habe denn Gott, das unendliche Gut, zu unvergänglichem Besitz gewonnen. Ohne Gott, ohne Religion bleibt das Beste des Menschen ohne Lebensluft; es erstickt und verdirbt.

Die Freidenkerei darf sich nicht einmal Freiheit nennen. Gott ist die Unendlichkeit, die Weite, die unumschränkbare Freiheit. Das Freidenkertum, das sich Gottes entschlägt, bannt sich in die Enge, die Schwäche der Geschöpflichkeit. Der Freidenker ist ein Gefangener.

Otto Zimmermann S. J.

---

[1] Philosophische Briefe. Vorerinnerung.

Der moderne Katholik und die Firmgnade.

Pfingstgedanken.

Die heiligen Sakramente sind für die Kirche eine unversiegliche Quelle übernatürlicher Lebensfülle. Durch die Taufe wird das erbschuldbeladene Menschenkind zum begnadigten Gotteskinde wiedergeboren und dem hohepriesterlichen Reiche Christi einverleibt, um in der Firmung durch die Gabe des Heiligen Geistes zum Ritter Christi geschlagen zu werden. Kraft und Mut, Ausdauer und Großmut im Kampfe schafft ihm, wo möglich täglich genossen, das Brot der Starken im heiligsten Altarssakrament. Und wenn der Soldat Christi die Schlachtlinie verlassen und fahnenflüchtig zum Feinde übergegangen, dann lockt ihn die Gnade wieder zurück und führt ihn zum Sakramente der Wiederversöhnung im Bußgericht. Eine neue Hilfe kommt dem Kämpen Christi in schwerster Stunde, wenn das irdische Leben sich neigen will: durch das Sakrament der heiligen Ölung wird seine Seele erleichtert, so daß sie bereit ist zum Triumphzug ins Reich der ewigen Herrlichkeit oder in überströmender Kraft auch den Leib wieder zum Verharren auf dem Kampfposten befähigt. So ist der Lebenslauf jedes Katholiken mit sakramentalen Gnaden gleichsam umwoben. Für den Bestand des ganzen irdischen Gottesreiches aber hat Christus vorgesorgt durch zwei Sakramente; durch die Weihe erstehen dem Gottesstaate die Führer und Leiter im Kampfe, und Aufgabe des Ehesakramentes ist es, auf gottgefällige Weise für das Reich Christi Anwärter und Rekruten zu stellen.

Dieser sakramentale Organismus verdankt sein Dasein der unendlichen Weisheit des Gottessohnes; die Sakramente waren zeitgemäß nicht nur in der Urkirche oder im Mittelalter, sie sind es noch heute für uns Katholiken des 20. Jahrhunderts. Ja, um aus der Siebenzahl ein Sakrament herauszuheben, jenes nämlich, das nicht nur im theologischen Unterricht, sondern auch in der Praxis zu gewissen Zeiten die Rolle des Aschenbrödels zu spielen hat, das Sakrament der Firmung war vielleicht nie zeitgemäßer als heute, und zwar deshalb, weil das objektive Bedürfnis der Firmgnade heute ein ungemein dringendes geworden ist. Die besondere Firmgnade

ist nämlich die Gabe des Heiligen Geistes zum treuen und mannhaften Bekenntnis des katholischen Glaubens, zur furchtlosen Zeugnisablegung für unsern Herrn Jesus Christus. Und wem tat bekenntnistreuer übernatürlicher Mannesmut mehr not als uns modernen Katholiken?

* * *

Die Apostel haben das Sakrament der Firmung gespendet[1]. Als Petrus und Johannes jenen Samaritanern, welche vom Diakon Philippus die Taufe erhalten hatten, „die Hände auflegten", „empfingen sie den Heiligen Geist" (Apg 8, 14—18); und als Paulus den zwölf ephesinischen Johannesjüngern die christliche Taufe gespendet und nachher „die Hände aufgelegt hatte", „kam der Heilige Geist auf sie herab" (Apg 19, 1—7). Diese Handauflegung, welche moderne Bibelkritiker als zu „katholisch" gerne aus der Apostelgeschichte ausmerzen möchten, war das Mittel der Geistesmitteilung. Den damaligen Zeitumständen entsprechend wurden durch die Handauflegung zugleich auch außerordentliche Gaben, wie Zungenreden, übertragen. Aber versteht das Neue Testament unter der Gabe des Heiligen Geistes bloß jene Charismen? Lassen wir die Heilige Schrift selber reden; sie spricht so oft vom „Empfangen des Heiligen Geistes", vom „Erfülltsein vom Heiligen Geiste", daß wir daraus genau abnehmen können, was der „Heilige Geist" war, der durch die Handauflegung der Apostel auf die Getauften herabkam.

Vor seiner Himmelfahrt sprach Jesus zu den Seinen: „Ihr werdet die Kraft des Heiligen Geistes empfangen, der über euch kommen wird, und ihr werdet mir Zeugen sein in Jerusalem, in ganz Judäa und in Samaria und bis ans Ende der Erde" (Apg 1, 8). Als dann in der Tat der Heilige Geist am Pfingstfeste über die Apostel und Jünger gekommen war, stand Petrus vor allem Volke auf und hielt jene große Pfingstrede, in der er voll Glaubensmut Zeugnis dafür ablegte, daß seine Zuhörer den Messias gekreuzigt hätten; „diesen Jesus hat Gott auferweckt, dafür sind wir alle Zeugen" (Apg 2, 32). So wagte jener zu sprechen, der vor einigen Wochen wegen einer Magd nicht den Mut gehabt, sich als Anhänger Christi zu bekennen. — Nach der Heilung des Lahmgeborenen sagte er wieder zur staunenden Volksmenge: „Ihr habt den Heiligen und Gerechten

[1] Vgl. hierzu C. Ruch, Confirmation dans la Sainte Ecriture, in Vacant-Mangenot, Dictionnaire de théologie catholique III (1908) 975—1026.

verleugnet ... den Urheber des Lebens habt ihr getötet; aber Gott hat ihn von den Toten auferweckt, dafür sind wir Zeugen" (Apg 3, 14 15). Wegen dieser wunderbaren Heilung wurden Petrus und Johannes vor das Synedrium gestellt. Da sprach Petrus, „erfüllt vom Heiligen Geist" (Apg 4, 8), zum Hohen Rat: „Im Namen unseres Herrn Jesus Christus, den ihr gekreuzigt, den Gott von den Toten erweckt, steht dieser (Lahmgeborene) heute gesund vor euch" (Apg 4, 10). Und diesen unerschrockenen Mut zeigten Petrus und Johannes, obgleich sie „ungebildete Leute aus dem gemeinen Volke waren" (Apg 4, 13). — Vom Synedrium entlassen, kamen Petrus und Johannes zu den andern und beteten mit ihnen; da wurden wieder alle „mit dem Heiligen Geiste erfüllt und verkündeten das Wort Gottes mit Freimut . . . und mit großer Kraft gaben die Apostel Zeugnis von der Auferstehung unseres Herrn Jesus Christus" (Apg 4, 31 33).

Auch der hl. Stephanus war „ein Mann voll des Glaubens und des Heiligen Geistes" (Apg 6, 5) und darum auch „voll der Gnade und Kraft" (Apg 6, 8); in den Synagogen vermochte man „der Weisheit und dem Geiste, in dem er sprach, nicht zu widerstehen" (Apg 6, 10). Vor das Synedrium geschleppt, hielt er eine kraftvolle Rede, in der er Zeugnis ablegte für die unendlichen Erbarmungen Gottes gegenüber der Halsstarrigkeit des israelitischen Volkes. Die Synedristen „knirschten mit den Zähnen gegen ihn"; da er aber „voll war des Heiligen Geistes", blickte er gen Himmel, sah die Herrlichkeit Gottes und Jesus stehen zur Rechten Gottes und sprach, Zeugnis ablegend für Christus: „Ich sehe die Himmel offen und den Menschensohn zur Rechten Gottes stehen", und furchtlos und treu litt er für dieses Bekenntnis den Steinigungstod (Apg 7, 1—56).

Der hl. Paulus war von Christus berufen, seinen „Namen zu tragen vor die Heidenvölker, die Könige und die Söhne Israels" (Apg 9, 15); deswegen mußte er „mit dem Heiligen Geiste erfüllt werden" (Apg 9, 17), und sofort begann er in den Synagogen Jesum zu verkünden, daß er der Messias sei und Gottes Sohn.

Kurz, wer immer den Heiligen Geist empfing, der empfing *Weisheit und Kraft, Zeugnis abzulegen für Christus.* Zu diesem Zwecke hatte ja der Heiland den Heiligen Geist versprochen. „Wenn sie euch aber in die Synagogen führen und vor die Behörden und die Machthaber, dann seid nicht ängstlich besorgt, wie oder inwieweit ihr euch verteidigen oder was ihr sagen sollt; denn der Heilige Geist wird euch in

jener Stunde belehren, was ihr sagen sollt" (Lk 12, 11 12). Und diese Verheißung gab Christus allen, die ihn irgendwie vor den Menschen bekennen sollten (Lk 12, 8).

Es ist also die Eigenart der Geistesgabe, die Gläubigen mit den übernatürlichen Tugenden der Klugheit und Tapferkeit auszurüsten und so zur Zeugnisablegung für Christus zu befähigen.

Diese Aufgabe hat der Heilige Geist im apostolischen Zeitalter in reichem Maße erfüllt; er sollte und wollte ihr aber auch im Verlaufe der ganzen Geschichte des Reiches Christi gerecht werden; denn Christus hat den Beistand des Heiligen Geistes allen verheißen, die ihn irgendwo und irgendwann bekennen müßten (Lk 12, 8 9; vgl. 12, 11 12). Allen Gläubigen hat er den Heiligen Geist versprochen. Am letzten Tage des großen Laubhüttenfestes rief Jesus mit lauter Stimme: „Wenn jemand dürstet, der komme zu mir und trinke. Wer an mich glaubt, sagt die Schrift, dessen Schoße werden Ströme lebendigen Wassers entspringen" (Jo 7, 38). Und der Evangelist fügt erklärend hinzu: „Das aber sprach er vom Geiste, welchen nach der Verherrlichung Christi alle empfangen sollten, die an ihn glauben würden" (Jo 7, 39). Ganz im Einklange hiermit wendet Petrus die Weissagung Joels (Joel 2, 28 f) von der Ausgießung des Heiligen Geistes auf die messianische Zeit an: „Und es wird sein in den letzten Tagen, spricht der Herr, da werde ich ausgießen von meinem Geiste über alles Fleisch . . .; über meine Knechte und Mägde werde ich in jenen Tagen ausgießen von meinem Geist" (Apg 2, 17 18). Der Heilige Geist sollte die Morgengabe aller Christusgläubigen sein.

Zu Lebzeiten der Apostel wurde der Heilige Geist oft außerordentlicherweise mitgeteilt, so in Cäsarea dem Kohortenhauptmann Kornelius und seinem Hause. Allein als das ordentliche Mittel, den Getauften die Geistesgabe mitzuteilen, erscheint durchaus die Handauflegung durch die Apostel (Apg 8, 17; 19, 6), das heilige Sakrament der Firmung, das offenbar wie seine Wirkung, die Gnade, für alle Zeiten bestimmt war. So treffen wir auch wirklich überall und zu allen Zeiten das Firmsakrament als Unterpfand der messianischen Geistesgabe in heiligem Gebrauch. Die Taufe läßt die Sünden nach, die Firmung aber gibt den Heiligen Geist; so bezeugen im Abendland Tertullian[1], Cyprian[2],

[1] De resurr. carnis 8 (ed. Oehler II [1854] 478).

[2] Ep. 73, 9 (ed. Hartel 785).

Papst Kornelius[1], Ambrosius[2], Augustin[3], Pacian[4] usw., im Morgenland Firmilian von Cäsarea[5], Origenes[6], Serapion von Thmuis[7], Cyrill von Jerusalem[8] usw.

Der Heilige Geist bringt seine sieben Gaben mit[9], die man kurz in die zwei Worte zusammenfassen kann: Weisheit und Kraft. Und wozu vor allem? Tertullian[10] bezeugt: „Das Fleisch wird bezeichnet, damit die Seele gewappnet werde"; Cyrill von Jerusalem[11]: „Wie Jesus Christus nach seiner Taufe in der Herabkunft des Heiligen Geistes zum Kampfe gegen seine Widersacher auszog, so müßt auch ihr, nach der Taufe und der mystischen Firmsalbung, angetan mit der Waffenrüstung des Heiligen Geistes, feststehen gegen jede feindliche Macht"; und das „Euchologion" des Serapion von Thmuis[12] läßt bei der Chrisamweihe für die Firmlinge „göttliche und himmlische Kraft" erbitten, damit sie „unerschütterlich und unüberwindlich" feststehen. Nicht umsonst nennen deshalb die „Apostolischen Konstitutionen"[13] das Chrisma die „Stärkung des Bekenntnisses"; und in dieser Kraft, den Glauben zu bekennen, sieht Augustin[14] die besondere Gnade des Firmsakramentes. Das Sakrament der Firmung bedeutet und ist eben das Sakrament der Stärkung.

Die Lehre der Heiligen Schrift und Überlieferung zusammenfassend, schreibt Eugen IV. in der berühmten Bulle Exultate Deo (22. November 1439) über die Firmung: „Die Wirkung dieses Sakramentes besteht darin, daß der Heilige Geist durch dasselbe erteilt wird zur Stärkung, wie er am Pfingsttage den Aposteln gegeben wurde, damit nämlich der Christ unerschrocken den Namen Christi bekenne."[15] In gehobener Sprache

[1] Ep. ad Fabian. Ant. 15 (C. Kirch S. J., Enchiridion fontium historiae ecclesiasticae antiquae [1910] n. 224).

[2] De myst. 7, 42 (Migne, Patr. lat. XVI 403).

[3] In 1 Io. tr. 3, 5 (ebd. XXXV 2002).

[4] De bapt. 6 (ebd. XIII 1093).

[5] Inter ep. Cypr. 75, 7 (ed. Hartel 814).

[6] De princ. 1, 3, 2 7 (Migne, Patr. graec. XI 147 153).

[7] Wobbermin, Altchristliche liturgische Stücke aus der Kirche Ägyptens, in Texte und Untersuchungen XVII 3 (1898), 12—13.

[8] Catech. 21, 6 (Migne, Patr. graec. XXXIII 1093).

[9] Ambros. a. a. O. Hieron., In Is. 4, 11. Sermo 347, 2, 2.

[10] A. a. O.

[11] A. a. O. 21, 4 (Migne, Patr. graec. XXXIII 1092).

[12] Wobbermin a. a. O.

[13] 3, 17 (ed. Funk 211).

[14] Contra Faust. 19, 14 (Migne, Patr. lat. XLII 356).

[15] Denzinger-Bannwart, Enchiridion[10] (1910) n. 697.

gibt der Dogmatiker J. H. Oswald[1] dieselbe Lehre wieder: „Die Firmung bildet also den christlichen Krieger, den christlichen Ritter. Und was macht den Ritter ohne Furcht und Tadel? Mut, der keine Gefahr scheut, und wo es sein muß, selbst dem Tode noch kalt ins Angesicht schaut; Besonnenheit und Geschicklichkeit, welche Wehr und Waffen wohl zu handhaben verstehen; Ruhe und Unerschrockenheit, die durch kein Strategem des Feindes aus der Fassung gebracht werden. Im geistlichen Verstande gewährt die Firmung solche Eigenschaften."

* * *

Die Firmgnade steht hiermit klar vor unserem Auge — und damit auch deren Bedeutung für alle Zeiten, für die Urkirche, fürs Mittelalter, für den modernen Katholiken. Je mehr die Zeitlage ein männliches, mutiges Bekenntnis für Christus erschwert und gebietet, um so wichtiger ist die Firmgnade. Der Kraft zu heroischen Opfern bedurfte es in den ersten drei christlichen Jahrhunderten, als Kaiser und Statthalter gegen das christliche Bekenntnis die Macht des Staates in die Schranken riefen, als der Christ Tag für Tag gewärtig sein mußte, vor den Richter geschleppt zu werden, um da entweder den Christenglauben zu verleugnen oder das Todesurteil zu vernehmen.

Von geringerer Tragweite war die Firmgnade im Mittelalter, wo es ob der siegreichen Alleinherrschaft des ungeschmälerten Christusglaubens eigentlich schwer war, sich nicht als katholischen Christen zu bekennen, wo man trotz mancherlei Nachsicht gegen menschliche Schwächen unverbrüchlich zu Christus hielt. Diesem Umstande trugen auch viele Theologen Rechnung, indem sie eine göttliche Verpflichtung zum Firmempfang nur für den Fall behaupteten, daß jemand den Glauben unter schweren Umständen, unter Lebensgefahr zu bekennen habe. So der hl. Bonaventura[2] und Durand von Saint-Pourçain[3], während der hl. Thomas von Aquin[4] eine Sünde nur in der Verachtung, nicht aber im Nichtempfang des Sakramentes sah.

Was soll man aber von der Bedeutung der Firmgnade für den modernen Katholiken sagen? Ist es heute ein leichtes, konsequent immer und überall sich als Katholiken zu bekennen?

---

[1] Die dogmatische Lehre von den heiligen Sakramenten der katholischen Kirche[5] (1894) 345. [2] In 4, dist. 7, a. 3, q. 2. [3] In 4, dist. 7, q. 1.
[4] S. th. 3, q. 72, a. 1 ad 3.

Die Katholiken bilden im Deutschen Reiche die Minderheit; das Bewußtsein der numerischen Überlegenheit, das jedes Bekenntnis erleichtert, geht uns ab, und das Bewußtsein der numerischen Minderheit erzeugt nur zu leicht eine gewisse Zaghaftigkeit. In katholischen Gegenden erfolgen die Äußerungen katholischen Denkens und Fühlens viel freier und ungezwungener. Aber in einer Gesellschaft, die meistens aus Andersgläubigen besteht, seiner katholischen Gesinnung keine Maske aufzusetzen, fällt viel schwerer, schon allein wegen des Gefühles, der numerischen Minderheit anzugehören.

Der Katholik ist sich der Tatsache bewußt, daß im Reiche die wichtigsten Stellen und Ämter größtenteils von Nichtkatholiken versehen werden; er ist sich bewußt, daß die Macht, die Geld heißt, in den Händen Andersgläubiger ruht, und er muß es in Tischgesprächen und Zeitungsartikeln vernehmen, daß diese Tatsachen auf eine Inferiorität der Katholiken an organisatorischer und kommerzieller Intelligenz zurückgeführt werden. Mag diese Tatsachenerklärung auch hundert- und tausendmal als fadenscheinig erwiesen worden sein, er muß sie doch immer wieder von neuem hören, und das ist natürlich nicht geeignet, ein frohes, auch dem Glaubensbekenntnis zugute kommendes Selbstbewußtsein erstarken zu lassen.

Nicht genug, daß Andersgläubige mit Vorliebe solche Behauptungen aufstellen, auch von katholischer Seite hört man dieselben Melodien, nur nicht in Dur, sondern in Moll: Inferiorität der katholischen Literatur, Inferiorität katholischer Kunst, Inferiorität katholischer Wissenschaft. Mögen diese Klagelieder auch meist aus guter Absicht hervorgehen, so tun sie doch jedenfalls dem freudigen Glaubensbewußtsein des modernen Katholiken empfindlichen Eintrag.

So kann es kommen, daß Männer, die auf Katholikenversammlungen, getragen von der allgemeinen Begeisterung und gehoben von dem Gefühl der Solidarität mit Tausenden und Millionen, froh und hochgemut einstimmen in das Hoch auf Papst und Kirche — bald darauf, sobald sie unter Unbekannten sind, mit ihrem Bekenntnis zurückhalten, sich auf den Bahnhöfen scheuen, eine katholische Zeitung zu verlangen, und wenn im Coupé über katholische Grundsätze und Glaubenslehren, über Papst, Bischöfe und Priester zu Gericht gesessen wird, sich, vielleicht errötend, schweigend in eine Ecke drücken.

Es ist eben heute keine Kleinigkeit, immer und überall seinen katholischen Mann zu stellen, und die Zeichen der Zeit deuten darauf hin, daß auch die Zukunft das Bekenntnis des katholischen Glaubens nicht erleichtern, sondern erschweren wird.

Der Geisterkampf um Weltanschauungen ist mit einer solchen Heftigkeit entbrannt, Monismus, Freidenkertum, Agnostizismus, Modernismus usw. arbeiten mit einem solchen Eifer, ja selbst politische Parteien entwickeln sich so sicher und stetig zu Weltanschauungsparteien, daß eine neutrale Stellung zwischen dem christlichen und antichristlichen, ja sagen wir es offen, zwischen dem katholischen und antikatholischen Heerlager je länger je weniger möglich sein wird. Um in diesem Geisterkampfe bestehen zu können, braucht es Mut, Bekennermut, ja vielleicht Heroismus; Heroismus, wenn nicht schon für uns, so doch für die kommenden Generationen. Aber auch für uns gilt die Losung: entweder feststehen als unverrückbare Marksteine des katholischen Glaubens oder zermalmt werden unter den Rädern des Umsturzes.

Wir brauchen übernatürliche Weisheit und Kraft, wir brauchen den Heiligen Geist. „Wie wir durch die Taufe zum Leben wiedergeboren werden, so werden wir durch die Firmung zum Kampfe gestärkt; die Gnadengabe der Wiedergeburt reicht aus für jene, welche alsogleich ins Vaterland eingehen, jenen aber, die inmitten der Feinde leben werden, sind die Gnaden der Firmung notwendig.“ [1]

* * *

Wir dürfen Gott danken, daß es noch immer eine stattliche Reihe von Katholiken gibt, die mit ihrem katholischen Glauben nicht hinter dem Berge halten, sondern mannhaft „Zeugnis ablegen für unsern Herrn Jesus Christus“, wie die Apostel und Gläubigen der Urkirche. Aber leider gibt es auch viele, besonders unter den Gebildeten, die den Katholiken der Urkirche recht unähnlich geworden sind.

Die ersten Christen waren auch in der numerischen Minderheit, für die „Kultur“ hatten sie noch keine Errungenschaften aufzuweisen, es war auch für sie kein erhebendes Gefühl, einen am Kreuze Hingerichteten als Gott anzubeten, organisatorische und kommerzielle Intelligenz suchte man bei ihnen nicht, man hielt es vielmehr für selbstverständlich, sie als Staatsbürger zweiter bis zehnter Klasse zu behandeln: aber nichtsdestoweniger bekannten sie mutig ihren Glauben bis in den Tod; denn sie waren gewappnet und gestärkt durch den Bekenner- und Blutzeugenmut, den sie durch das Sakrament des Heiligen Geistes empfangen hatten.

[1] Instructio pastoralis Eystettensis [5] (1902) 87.

Aber es empfangen doch auch heutzutage die meisten Katholiken das Sakrament des Heiligen Geistes — woher also jenen gegenüber bei uns das bedauerliche Defizit an Bekennermut?

Es wäre eine Unbill gegen Christus und den Heiligen Geist, wenn wir die Schuld dem Sakramente als solchem zuschrieben. Aus sich ist die Firmung auch heute noch im stande, unerschrockene Kämpen Christi zu schaffen, wie in der Urkirche. Aus sich! Wo also liegt die Schuld, wenn nicht an uns? Nach katholischer Lehre richtet sich das Maß der sakramentalen Gnade nach der Disposition des Empfängers[1]. Je besser die Vorbereitung, desto reicher die Gnade; je empfänglicher die Seele, desto voller die Gabe. — Das war einer der Gründe, weswegen in der alten Kirche die Erwachsenen ein langes Katechumenat zu bestehen hatten, ehe sie zu den heiligen Sakramenten der Taufe, Firmung und Eucharistie zugelassen wurden; diese Vorbereitungszeit dauerte z. B. in Spanien[2] gewöhnlich zwei, in Kleinasien[3] aber sogar drei Jahre. Je näher der Gnadentag heranrückte, um so mehr oblag der Katechumene dem Gebet und der Selbstüberwindung. Als man nach der Christenverfolgung unter Decius die große Zahl der Abfälle übersah, bedauerte man, in der Zulassung zu den heiligen Sakramenten nicht bedächtig genug vorangegangen zu sein, man wußte eben, daß die Größe der sakramentalen Gnade von der Art der Vorbereitung abhängt.

Wie steht es nun heute mit der Wertschätzung der Firmgnade, mit der Vorbereitung auf den Empfang des Sakramentes?

Vor sechzig Jahren erschienen im „Katholik“[4] „Bemerkungen über die Vorbereitung zur heiligen Firmung“. Mit Rücksicht auf jene Zeit heißt es[5]: „Es ist nicht wegzuleugnen, daß unter allen heiligen Sakramenten das Sakrament der Firmung am wenigsten in seinem hohen Wert erkannt wird. Dies erhellt aus dem Leichtsinn, womit unsere Jugend zu demselben hintritt, und noch mehr aus den gar geringen Früchten, die wir daraus erblühen sehen. Täuschen wir uns nicht durch die äußeren Feierlichkeiten, welche am Firmungstage selbst stattfinden; sie sind mehr ein Ausfluß der Hochachtung, welche das katholische Volk immer noch vor seinem Bischof

---

[1] Vgl. Trid. sess. 6, c. 7 (Denzinger-Bannwart n. 799).

[2] Conc. Eliberit. c. 42 (Mansi 2, 12 f).

[3] Greg. Naz., Orat. 40, 28 (Migne, Patr. graec. XXXVI 400). Vgl. auch C. Kirch S. J., Enchiridion n. 220.

[4] 1850 II 492—502; 1851 I 10—20. [5] Ebd. 1850 II 497.

hat, als die Wirkung der heiligen Firmung selbst. Könnte nun die Jugend nicht mehr vom hohen Werte dieses uns von Christo geschenkten Gnadenmittels überzeugt, dieselbe sorgfältiger vorbereitet und dadurch eine reichlichere und dauerhaftere Frucht aus demselben gewonnen werden? Wie oft klagen wir über die Glaubensarmut, die Schwäche und Frivolität unseres Volkes. Wollen wir es bei eitlen Klagen bewenden lassen? oder müssen wir nicht vielmehr die Mittel in der Fülle ihrer Kraft insbesondere der Jugend hinreichen, wodurch im Herzen des Katholiken wieder die alte Überzeugung und Festigkeit im Glauben erzeugt und erhalten wird? Unter diesen Mitteln steht aber obenan das heilige Sakrament der Firmung, durch welches man den Heiligen Geist empfängt, den Gründer und Beförderer des Glaubens."

Ist diese weise Mahnung vielleicht heute nicht mehr angebracht? Wenigstens für manche Gegenden? Kühn darf man behaupten: Würde dem Sakramente des Heiligen Geistes überall eine ernste, tiefgehende Vorbereitung voraufgehen, dann hätten wir mehr glaubenstreue, glaubensstarke Katholiken.

In demselben Aufsatze des „Katholik" [1] heißt es: „Würde zuletzt noch der Vorschlag, der einmal in diesen Blättern gemacht wurde, die Kinder ein Jahr früher zum Tische des Herrn gehen zu lassen, sie jedoch erst ein Jahr nach der ersten heiligen Kommunion aus der Schule zu entlassen, Berücksichtigung finden, dann erst hätten wir lauter junge Herzen, die wir ohne große Schwierigkeiten zu einer würdigen Wohnung des Heiligen Geistes umwandeln könnten. Freilich steht die Gewohnheit entgegen."

Die göttliche Vorsehung hat nun allmählich, besonders aber in unsern Tagen durch Pius X., hierin gründlich Wandel schaffen lassen. Im neunten oder zehnten Lebensjahr gehen die Kinder zur ersten heiligen Kommunion; es wird also wohl für gewöhnlich noch einige Zeit dauern, bis sie gefirmt werden: eine Zeit wie gemacht zur Vorbereitung auf die heilige Firmung. Und wenn mancherseits das Bedenken geäußert wurde, ob wohl die eucharistische Erstlingsfeier in so jugendlichen Gemütern den nötigen nachhaltigen Eindruck hervorrufen werde: gut, sorge man dafür, daß die Firmung eine um so nachhaltigere Wirkung erziele, daß der Heilige Geist die Kinder zu Glaubenshelden erziehe fürs ganze Leben.

Das könnte geschehen, wenn man der Firmung eine größere Bedeutung beilegte als bisher, wenn man die Vorbereitung verlängerte und vertiefte

---

[1] 1850 II 501 f.

durch gründlicheren Unterricht und mehr Gebet, den Firmtag heiliger hielte und durch entsprechende Nachfeiern das Andenken an die gewonnene Gnade stets wieder belebte.

So könnte die Firmung manchmal vielleicht jene übernatürlich-psychologisch so bedeutsame Rolle übernehmen, welche in vielen Gegenden bislang der ersten heiligen Kommunion zugewiesen war: Grenzmarke zu sein beim Übergang von der Volksschule ins Leben, vom Knaben- ins Jünglingsalter. Ja, diese Rolle entspricht so ganz und gar dem Wesen des Firmsakramentes: es ist ja der Ritterschlag, dem Christen in heiliger Stunde erteilt von einem Nachfolger der Apostel, der Ritterschlag, erteilt dem jungen Leben, das hinausstürmt voll Mut und Tatendrang, die Schlachten Christi zu schlagen.

Die Firmfeier sollte aber nicht bloß ein Gnadentag für die Firmlinge sein, sondern auch gleichsam eine Pfingsterneuerung für die ganze Pfarrei. Was der hl. Paulus von der heiligen Weihe sagt, das darf auch als Mahnung für den bereits Gefirmten gelten: „Ich ermahne dich, daß du wieder anfachest die Gnade, die in dir ist durch die Auflegung meiner Hände" (2 Tim 1, 6)[1].

„Die Stimme der Zeit ist Gottes Stimme", hieß es auf dem schweizerischen Katholikentag in Zug 1909; und ein deutscher Bischof hat sich das Wort Vox temporis vox Dei zur Devise erkoren. Es ruft aber die Zeit nach glaubensstarken, glaubenstreuen, glaubensfrohen Katholiken. Einer tieferen Verinnerlichung des Firmlings wird eine reichere Auswirkung der Firmgnade nach außen entsprechen. Nur wer sich „ein gerütteltes und überfließendes Maß" des Heiligen Geistes, eine reiche und starke Firmgnade aneignet, der ist im edelsten Sinne ein zeitgemäßer, ein moderner Katholik.

Emittes Spiritum tuum et creabuntur,
Et renovabis faciem terrae. (Ps. 103, 30.)

[1] Zu positiven, ins einzelne gehenden Vorschlägen ist hier nicht der Ort.

J. B. Umberg S. J.

Was sagt uns heute die Wissenschaft über die tierische Abstammung des Menschen?

(Schluß.)

Um den Beweis aus der Paläontologie zu führen, muß man auf folgende Weise vorangehen. Zunächst verfolgt man die Spuren des Menschen geologisch (und zeitlich) zurück, soweit es immer geht; man sucht also möglichst genau festzustellen, wann das Wesen, das den Namen „Mensch“ wirklich verdient, zum ersten Male sich zeigt. Ob es ein Mensch ist oder nicht, wird uns sein körperlicher Bau, namentlich der Schädel zeigen, oder Werkzeuge, Feuerstätten, die man bei den Knochen fand.

Das geologische Alter des Fundes muß möglichst genau festgestellt werden, da gerade das Alter von ausschlaggebender Bedeutung für die Abstammungsfrage werden kann. Denn die Entwicklung des Menschen aus tierischen Vorfahren soll ja äußerst langsam vor sich gegangen sein. Findet man also ein Wesen, das etwa als Ahne in Frage käme, als gleichalterig mit echten Menschen, oder ist der Altersunterschied zwischen menschlichen Resten und derartigen Funden nicht groß genug für eine Entwicklung innerhalb dieser Frist, so hat der Fund für die Abstammungslehre, wie sie gewöhnlich gelehrt wird, gar keinen Wert; das Wesen muß aus der Liste der Ahnen gelöscht werden.

Eine zweite Bemerkung muß gleich hier gemacht werden, die eigentlich selbstverständlich ist, aber oft genug vernachlässigt wird. Zum echten Menschen gehört heutzutage nicht nur der Europäer, sondern auch der Eskimo und der Australier. Findet man also, daß die ersten Menschen alle oder teilweise etwas anders aussahen als etwa der Deutsche oder Franzose von heute, so sind diese Abweichungen damit absolut noch nichts „Tierisches“. Die Bemerkung, die man jeden Augenblick zu lesen bekommt, „diese oder jene Bildung findet sich heute nur noch bei den Australiern oder Eskimos“, zeigt also, daß diese oder jene Bildung bei echten Menschen vorkommt, ohne daß diese irgend etwas von ihrer „Menschheit“ verlieren; sie sind nur nicht von der Rasse, die wir Europäer gerade jetzt bilden.

Hätte ein Australneger die Geschichte des Urmenschen geschrieben, er hätte diese „Abweichungen" überhaupt nicht als „tierische" bemerkt, weil er sie selbst zum größeren Teile hat, und doch wäre diese Geschichte von einem Menschen geschrieben worden.

Anderseits müssen wir auch den Spuren der Affen nachgehen, besonders der Anthropoiden (menschenähnlichen Affen), und dabei besonders darauf achten, wie sie sich allmählich zum Menschen hin entwickeln, wie der Schädel größer, das Gehirn, das seine Abdrücke ja im Schädel zum Teil hinterläßt, allmählich vollkommener wird, wie Becken und hintere Gliedmaßen (Beine) sich für den aufrechten Gang zubereiten. Eine lückenlose Reihe kann man billigerweise nicht verlangen, da man weiß, wie selten landbewohnende Wesen ihre Überreste uns hinterlassen. Aber irgendwelche Beispiele müssen gefunden werden, wenn von einem paläontologischen Beweis die Rede sein soll, sonst handelt es sich um einen Wunsch, eine Annahme, ein Postulat, oder wie immer man sich ausdrücken mag.

In der Tat geht man auch genau so voran. Ja man will auch all die verlangten Funde gemacht haben; man fand, so sagt man uns, Wesen, bei denen der Mensch noch die Hauptsache ist, das Affenähnliche aber schon bedenklich angedeutet, man fand andere Überreste, wo das Affenähnliche noch ganz überwiegt. Auch die Reihe der Übergänge suchte man in Form von Stammbäumen festzulegen, von denen vier als die annehmbarsten bezeichnet werden.

Zur näheren Untersuchung des sog. paläontologischen Beweises für die Tierabstammung des Menschen besprechen wir zunächst, wie es oben begründet wurde, die ältesten fossilen Reste des Menschen oder die Zeugen seiner Tätigkeit; kurz, wir suchen die unterste Grenze, wo der Mensch auftrat. Dann betrachten wir die Geschichte der Primaten, soweit sie unsere Frage berührt, also kurz die obersten oder jüngsten Primatenformen. Dann zeigen wir, was diese Funde für einen vorurteilslosen Menschen eigentlich bedeuten

I. Die ältesten Funde menschlicher Überreste oder von menschlichen Artefakten.

Die Wissenschaft, die sich mit dem Studium fossiler Menschenreste befaßt, nennt sich prähistorische Anthropologie oder auch prähistorische Archäologie. Es ist ihr gelungen, eine Anzahl menschlicher Fossilien (Versteinerungen) aufzufinden, teils bloße Schädelbruchstücke und andere

Skelettrümmer, teils leidlich gut erhaltene ganze Skelette und wohl erhaltene Schädel. Man war auch im stande, das geologische Alter wenigstens einiger derselben festzustellen; sie gehören, das kann man als gewiß betrachten, dem sog. Diluvium, und zwar dem Ende, höchstens der Mitte desselben, an. Ferner hat sich herausgestellt, daß der Mensch von damals zum mindesten in zwei Formen (Rassen) auftrat, die wenigstens zeitweilig nebeneinander gelebt haben. Die eine Form gleicht so ziemlich — natürlich neben dem allgemeinen menschlichen Bau des Skeletts — in allem dem heutigen Europäer, die andere war primitiver oder niedriger, wie man zu sagen pflegt. Die Vertreter der ersteren faßte man unter dem Namen Cro-Magnonrasse zusammen, die der letzteren als Neandertalrasse[1]. Das ist allerdings nur eine allgemeine Einteilung; tatsächlich bauten manche Forscher fast auf jeden abweichenden Fund, und wenn es auch nur einzelne Knochen waren, eine eigene Rasse auf; so liest man vom „Heidelberg-, Krapina-, Aurignacmenschen".

Funde, die sich auf die „Neandertalrasse" beziehen.

a) An erster Stelle pflegte man früher den sog. Cannstattschädel zu nennen, der sich in Stuttgart befindet, zusammen mit allerlei fossilen Tierknochen, die im Jahre 1700 bei Cannstatt (in der Nähe von Stuttgart) ausgegraben wurden. Da aber niemand weiß, wie der Schädel eigentlich mit diesen Knochen, von denen die ältesten Berichte allein sprechen, zusammenkam, so hat er hier ganz auszuscheiden. Er wird auch tatsächlich jetzt kaum mehr erwähnt[2].

b) Der nächste bedeutende Fund, der als Typus einer ganzen Rasse angenommen wurde, geschah im Jahre 1856 im Neandertal bei Düsseldorf. Arbeiter fanden beim Ausräumen einer alten Höhle 1,50 m tief in sehr hartem Ton ein Skelett, mit dem sie nicht eben zart umgingen. Der herbeigerufene Sachverständige C. Fuhlrott konnte nur noch das Schädeldach, Oberarm- und Oberschenkelknochen, die linke Hälfte des Beckens und einige andere Bruchstücke retten.

Die Lage des Skeletts, ob sie gestört war oder nicht, wurde niemals untersucht, und so kann auch über sein Alter nichts gesagt werden. Die Hunderttausende von Jahren, die man ihm schon zugebilligt hat, sind ohne jeden Wert[3].

Das Schädeldach ist niedriger und flacher als beim jetzigen Europäer und überhaupt allen jetzigen Rassen; die Stirn tritt also zurück, sie ist „fliehend".

---

[1] Nach Hoernes, Natur- und Urgeschichte des Menschen I 216.

[2] Vgl. De Lapparent, Philosophie minérale 235.

[3] Vgl. Hoernes a. a. O. 220; De Lapparent a. a. O. 236 ff. Nach Branca (Der Stand unserer Kenntnisse vom fossilen Menschen [1910] 43 f) „besteht die Möglichkeit, daß auch dieser Mensch ... erst in alluvialer Zeit bei dem heutigen Düsseldorf gelebt" hat.

Auffallend sind auch die großen Wülste über den Augen, die über der Nasenwurzel zusammenhängen; auch fehlt ein eigentliches Kinn, was übrigens als eine natürliche Folge des stärker ausgebildeten Unterkiefers, namentlich des Teiles, der das Gebiß trägt, angesehen werden kann. „Fliehende Stirn", große Überaugenwülste und die sog. „Kinnlosigkeit" sind die drei Hauptmerkmale der Neandertalrasse. Daß man sie mit Unrecht „tierische" nennt, werden wir bald sehen. Das Charakteristische des menschlichen Schädels, das Überwiegen des eigentlichen Schädel-(Gehirn-)teiles über den Gesichtsteil, ist jedoch deutlich sichtbar, wie eine Vergleichung der beiden Figuren 3 und 4 zeigt. Wir wählten nicht den Schädel des eigentlichen Neandertalfundes, weil er zu unvollständig ist, sondern den besser erhaltenen von Corrèze, dem genau dieselben Eigentümlichkeiten zukommen. Beim Gorilla liegt der Gehirnteil hinter dem Gesicht und ist im Vergleich zum Gesichtsteil bedeutend kleiner, wie das bei allen Tieren in scharfem Gegensatz zum Menschen der Fall ist.

Professor Schwalbe betrachtet den Neandertaler als Vertreter einer eigenen Menschenart (nicht nur -„rasse") und nennt ihn Homo primigenius, der zwischen dem heutigen Menschen und den Primaten stehe. Das ist gänzlich unhaltbar. Wie Professor Klaatsch (der selbst im übrigen auf dem Standpunkt der „Tierabstammung" steht) zeigt, finden wir die großen Überaugenwülste noch beim Australier, und in manchen Fällen vereinigen sie sich sogar noch über der Nasengrube zu einem zusammenhängenden Stirnwulst. Was der heutige Australierschädel an Höhe der Schädelkalotte voraus hat vor dem Neandertaler, gewinnt dieser durch größere Breite. Der vordere Stirnteil war sogar beim Neandertaler besser entwickelt als beim Australier. Die große Einschnürung des Neandertalers in der Schläfengegend, die an einen Primatenschädel erinnern könnte, findet sich auch bei modernen Indianern, bei denen sie noch stärker ist als bei dem unten zu besprechenden Pithecanthropus erectus. Nach Kollmann kommen solche Überaugenwülste (Supraorbitalwülste genannt) nicht nur bei Australiern, sondern auch bei heutigen und früher lebenden echten Europäern vor. Daß der Neandertaler ähnlich wie die höheren Affen auf allen Vieren oder auch nur in gebeugter Haltung ging, erklärt Klaatsch „einfach für Unsinn"[1]; daß er einen Pelz wie die Affen besaß, ist Phantasie; dafür gibt es keine Spur von einem Beweis.

Andere Funde ähnlicher Reste wurden 1886 gemacht im Gemeindegebiete von Spy [spr. spei] (Belgien, Namur) auf dem Vorplatz einer Höhle zusammen mit einigen versteinerten Tierknochen, namentlich vom Mammut. Die beiden Skelette lagen ziemlich tief in der Erde, unmittelbar überdeckt von Schutt und Felsblöcken, von denen die beiden Menschen vielleicht im Schlafe getötet wurden; andere vermuten, daß sie bestattet wurden. Denn die sog. „Schlafstellung" der damaligen Zeit war, wie andere Funde dartun, auch die Bestattungsstellung.

---

[1] Die Umschau 1909, 251.

Die Skelette sind schlecht erhalten; die Schädel mußten mühselig zusammengesetzt werden, und noch sind manche Lücken geblieben. Sie gehören wegen der bekannten Wülste und der fliehenden Stirn der Neandertalrasse an; Kiefer und Zähne sind massiv gebaut, die Schenkelknochen etwas mehr gebogen als die der heutigen Europäer. Bei diesem Funde ist ganz besonders zu beachten, daß die beiden Schädel, die sicher gleichalterigen Menschen angehörten, ziemlich verschieden sind. Einige Maß- und Winkelverhältnisse sind bei dem einen (Spy II genannt) größer und dem heutigen Europäer näher stehend. Also waren auch die damaligen Menschen nicht alle gleich, es gab damals schon genau wie heute große individuelle Unterschiede. Aufrechter Gang und echt menschliche Schädelbildung waren vorhanden, wie vorgefundene Teile des Fußskeletts und die Messung der Schädel ergeben (Inhalt berechnet auf 1233 cm³; die Primaten haben 500—600 cm³).

Im Jahre 1908 fand O. Hauser in einer Grotte im Vézèretal, Dordogne (Frankreich), tief im Boden das Skelett eines offenbar bestatteten Menschen, zusammen mit vielen und schönen Feuersteinwerkzeugen (des sog. Moustiertypus) und fossilen Tierknochen. Die Feuersteinwerkzeuge waren als Waffen und Schmuck mit in das Grab gegeben worden; sie sind um das Skelett herum angeordnet. Der Tote war ein Jüngling von kleinem Bau. Die Kiefer sind stark vorspringend, schnauzenförmig. Die schon oben genannten Merkmale der Neandertaler sind auch zum Teil vorhanden. Weitere Funde derselben Rasse wurden neuerdings noch mehrere in Frankreich gemacht, so zu La Chapelle aux Saints (Dep. Corrèze, Südfrankreich) 1909. Im selben Jahre 1909 (Ende September) wurde ein Skelett gehoben in der Höhle La Ferrasie bei Le Bugue in der Dordogne. Das Skelett hatte die Knie stark an den Leib gezogen und ruhte auf der rechten Seite; es war demnach bestattet, denn die beschriebene Stellung (liegende Hockerstellung) ist die Lage der meisten Skelette, die auch sonst als absichtlich beigesetzt sich erweisen. Als Merkmale gibt H. Obermaier wiederum an: „fliehende Stirn, Augenbrauenbogenwülste und Kinnlosigkeit des Unterkiefers".

Außer den Funden von Skeletten und Schädeln machte man mehrere von einzelnen Bruchstücken; die berühmtesten sind die Unterkiefer von La Nalette, Malarnaud und von Mauer bei Heidelberg, ferner eine ganze Menge von zertrümmerten Skeletteilen und Zähnen (zusammen etwa 500) bei Krapina in Kroatien (Reste kannibalischer Mahlzeiten?), ein Kieferbruchstück aus der Schipkahöhle bei Stramberg (Nord-Mähren). Namentlich der Unterkiefer von Mauer bei Heidelberg hat zu den gewagtesten Behauptungen Veranlassung geboten. Gegen Ende 1907 fand O. Schötensack in einer Sandgrube (fluviatile Ablagerung), die schon seit langem unter Aufsicht von Fachmännern auf fossile Reste untersucht wurde, 24,10 m unter der Oberfläche einen massiven Unterkiefer, dessen Gebiß aber echt menschlich ist; namentlich die Eckzähne „zeigen keine Spur einer stärkeren Ausprägung" [1], während bei allen Primaten diese Eck-

[1] Hoernes, Natur- und Urgeschichte des Menschen I 234.

zähne stark entwickelt sind. Die Überreste von Tieren (bes. vom Rhinoceros Etruscus) sollen beweisen, daß der Träger dieses Kiefers in der ältesten Zeit der Quartärformation gelebt hat. Der Homo Heidelbergensis soll nach Schötensack der rein tierischen Ahnenform unmittelbar gefolgt sein oder gar die gemeinschaftliche Ahnenform vom Menschen und Menschenaffen selbst darstellen (vgl. die Figuren 5, 6 und 7). Man sieht wohl, daß Fig. 7 massiver ist. Deutlich ist die Kinnlosigkeit, die so bezeichnend ist für die Neandertaler. Das Gebiß ist aber dasselbe wie beim Europäer und hat gar nichts Tierisches.

Die Krapinafunde machen den Gelehrten einige Sorge. Die sog. primitiven Merkmale der Neandertaler finden sich auch hier; aber ein Schädel wenigstens gehört einem sog. brachykephalen (Kurz- oder Breitkopf) Menschen an, während die typischen Neandertaler schmalköpfig (dolichokephal) waren. Der Kalottenhöhenindex, dieses Hauptmittel zur Unterscheidung zwischen dem modernen und dem fossilen Menschen, ist gering, aber doch so, wie er bei normalen heutigen Menschen auch gefunden wird.

Das Schipka-Kieferfragment (vgl. Fig. 8 und 9) ist ein kleines Bruchstück mit vier ausgebildeten Zähnen und drei Backenzähnen, die noch im Kiefer steckten. Der Träger des Kiefers war also ein Kind und wurde beim Zahnwechsel nach Verlust des Milchgebisses vom Tode überrascht. Gefunden wurde es 1,4 m tief in einem Aschenklumpen neben einer Herdstelle. Die Zähne sollen „Affenmerkmale" zeigen, weil die vordere Außenwand der Zahnkrone sehr schräg abfällt. Warum betrachtet man aber das Bruchstück ohne Bedenken als menschlich? Schwalbe geht hier wiederum seine eigenen Wege und findet in andern Einzelheiten „ganz moderne Verhältnisse" und will das Bruchstück gar nicht einem Neandertaler zuschreiben.

Funde, die sich auf die Cro-Magnon- und andere höhere Rassen beziehen.

Einige Vertreter dieser höher stehenden Rasse fand man in Mähren. Ihr geologisches Alter kann aber nicht genau festgestellt werden. So fand man ein halbes Dutzend von Schädeln oder Bruchstücke von solchen in der Umgebung von Brünn und mehr als ein Dutzend Schädel bei Předmost (in der Nähe von Prerau). Sie wurden im sog. Mährischen Löß (einem sandigen, kalkhaltigen Lehm) gefunden. Die Überreste männlicher Körper zeigen stark entwickelte Augenbrauenwülste, während die weiblichen dieselben nur angedeutet haben. Sonst war es eine hochgewachsene Rasse von „vollkommener" Entwicklung.

Die hauptsächlichsten Funde bot auch hier wieder der Südwesten Frankreichs. Als Typus der Gruppe gilt das Skelett des „Alten" von Cro-Magnon im Vézèretal (Dordogne). Unter einer Felswand lagen, von Steingeröll überschüttet, fünf, wahrscheinlich bestattete Leichen, von welchen im Jahre 1868 zwei männliche und ein weiblicher Schädel in guter Erhaltung geborgen werden konnten. Die Augenbrauenwülste sind stark entwickelt, aber die Stirn ist schön geformt, die Schädelkapsel ist geräumig, ziemlich lang und schmal.

Nahe bei Cro-Magnon fand E. Massénat 1872 unter der Felswand von Laugerie-Basse in einer Kulturschicht der Rentierzeit ein Skelett in der Lage eines Schlafenden. Der Schädel zeigt hohe Scheitelwölbung, wenig ausgesprochene Augenbrauenbogen, starken Unterkiefer und deutliches Kinn (vgl. Fig. 10). Den Muskelansätzen nach war der Mensch ein ausgezeichneter Läufer. Sein Schmuck, kleine Muscheln, lagen bei ihm. Die Schuttmasse über ihm war 2 m tief. In ihr sind viele Überreste der Magdaléninkulturstufe gefunden worden.

Ein weiterer Fund wurde in demselben Departement Dordogne im Jahre 1888 gemacht bei La Chancelade (vgl. Fig. 11). In einer Felswölbung fand sich am Grunde einer fünffachen Schicht von allerlei Ablagerungen mit Kulturüberresten der Rentierzeit das Skelett, das einem alten Manne von hoher Entwicklung angehörte.

Den für unsere Frage weitaus wichtigsten Fund machte man aber in der sog. „Kindergrotte" von Mentone an der italienischen Riviera. Diese Kindergrotte ist eine von den sog. Roten Grotten („Rot" wegen des Rötels [Oker], den man dort findet) und hat ihren Namen bekommen von zwei Kinderskeletten, die man nahe an der Oberfläche der 10 m tiefen Ablagerungen in dieser Höhle fand. In einer Tiefe von 1,90 m fand Abbé de Villeneuve ein Skelett, das Ähnlichkeit mit denen der Cro-Magnonrasse zeigt. Diese zwei Leichen stammen aus der Rentierzeit. In einer Tiefe von 7,05 m stieß man auf das Skelett eines sehr großen Mannes, 1,92 m lang, der echten Cro-Magnonrasse. Dieser Mensch, der vollkommenste von allen in der Höhle, lebte also lange vor den schon genannten weniger vollkommenen und soll auch viel älter sein als die Cro-Magnonfunde von Laugerie-Basse und La Chancelade; er lebte also sicher gleichzeitig mit den Neandertalern. In der Tiefe von 7,75 m endlich fand man zusammen mit Resten vom Rhinoceros Merckii, welches einer sehr alten Tierwelt angehört, zwei Skelette, das von einem jungen Mann und einer alten Frau, die sich umschlungen halten. Es waren kleine Menschen, mit sehr langen Schädeln, weit vorstehenden Kiefern (Prognathismus), flacher Nase und weit abstehenden Backenknochen. Sie sind also den heutigen Australnegern ähnlich oder negroid. Einige Merkmale, wie Kinnlosigkeit und die dadurch entstehende Prognathie, sind noch stärker als selbst beim Neandertaler. Und trotzdem hatten diese Negroiden große, gewölbte Schädel, die vollständig in die Variationsbreite der rezenten Menschen fallen [1]. Sie konnten nicht die stammesgeschichtlichen Vorläufer sein von den Cro-Magnonmenschen, weil der Altersunterschied zu gering ist, lagen doch beide mit denselben Tierresten zusammen und nur durch eine 70 cm mächtige Schicht voneinander getrennt. Außerdem findet sich dieser negroide Typus noch viel später in der Bronzezeit, ja nach einer ganzen Reihe von Forschern, Hervé, Schenk, Pittard und Verneau, heute noch in der Schweiz und Oberitalien, wenn auch nicht mehr unvermischt.

So also sah der älteste Mensch an der Riviera aus. Er war, soweit sich das überhaupt bestimmen läßt, wenigstens gleichalterig mit dem Neandertaler; so

[1] Vgl. Hoernes, Natur- und Urgeschichte des Menschen I 179.

wird er von Verneau und andern in das mittlere Quartär verlegt. Die Leichname in diesen Höhlen waren, wie es scheint, sämtlich bestattet worden; zum Teil hatten sie ihre Schmuckgegenstände mit ins Grab genommen.

Wir wären eigentlich nicht gezwungen, hier auf die Funde näher einzugehen. Denn für die Frage nach der Tierabstammung kommen streng genommen nur die primitivsten Menschen in Betracht. An ihnen, also nach Ansicht der in Frage kommenden Forscher, an den Neandertalern wäre zu untersuchen, wie der Mensch unmittelbar nach Erlangung seiner „Menschheit" aussah, und danach wäre weiter nach den wirklichen Tierahnen zu fahnden. Die Cro-Magnonrasse war aber eine Menschenrasse, die ungefähr so beschaffen war wie der heutige Europäer, keine fliehende Stirn besaß, sondern eine steil aufgerichtete, dessen Schädel stattlich gewölbt war (nicht flach), dessen Unterkiefer die heutigen Massenverhältnisse und ein gut entwickeltes Kinn zeigt.

Außer den Überresten der Cro-Magnonrasse und der Negroiden, die beide hochentwickelten Rassen angehören, fand man 1909 bei Combe Capelle, nahe bei Montferrand-Périgord, ein diluviales Skelett, das Klaatsch als Vertreter einer weiteren höheren Rasse betrachtet.

„Der Schädel weist ebenfalls einen durchaus europäischen Bau auf. Er ist ein starker Langschädel, gut gewölbt, mit aufsteigender Stirn, keine Spur von Beschränkung des Gehirns, von fliehender Stirn, von dickwulstigen Augenbrauenbogen, von vorspringender Schnauze. Kurz, ein Schädel, dessen sich ebenfalls der Kulturmensch der Jetztzeit nicht zu schämen braucht." [1]

Ähnliche Funde geschahen in der Gongh-Höhle bei Cheddar (1904) und in der Romanelli-Castro-Höhle, Terra d' Otranto in Süditalien (1904). Sämtliche Funde sind sicher diluvial.

Als Ergebnis unserer Aufzählung der Überreste von höheren Formen können wir mit Professor Branca aufstellen: „Aus obigen Angaben geht hervor, daß . . . eine Reihe von Beweisen dafür geliefert ist, daß in diluvialer Zeit bereits eine Schädelbildung in Europa nicht nur existiert hat, sondern auch verbreitet gewesen zu sein scheint, wie sie der heutige Kulturmensch besitzt. Möglicherweise sogar könnten derartige Schädel des höheren Typus in Europa ebenso alt oder gar noch älter sein als die des niedersten Typus; falls nämlich, wie das doch scheint, die folgende Altersbestimmung richtig ist." [2] Da nach Rutot der Schädel von Galley-Hill (England), der schon länger bekannt ist, in die Zeit der diluvialen Eolithe (nicht tertiären Eolithe, die Zufallsbildungen sind) zu verlegen ist, würde demnach folgen, daß dieser hochentwickelte

---

[1] W. Branca, Der Stand unserer Kenntnisse vom fossilen Menschen 8.
[2] Ebd. 8 f.

Galley-Hillschädel den allerältesten Fund eines menschlichen Skelettrestes darstellte[1].

Damit fallen auf jeden Fall alle Spekulationen zusammen, die man voreilig über die Weiterentwicklung des Neandertalers zum Cro-Magnonmenschen — über den Galley-Hill-Typus hinweg — gemacht hatte. In Europa wenigstens kann dann diese Höherbildung des inferioren Typus nicht stattgefunden haben. Ganz müßig ist einstweilen die Frage, ob in einer andern Gegend und in vordiluvialer Zeit eine solche Entwicklung vor sich ging, weil alle Belegstücke gänzlich fehlen.

II. Die letzten Stammformen des Menschen unter den Primaten? — Pithecanthropus erectus Dubois.

Bis jetzt haben wir den ersten Teil unserer Aufgabe geleistet, nämlich die ältesten Spuren des Menschen selbst aufzufinden. Für Europa sind das nach allgemeiner Ansicht die Reste der sog. Neandertalrasse bzw. der Unterkiefer von Mauer-Heidelberg. Die Vertreter der Neandertalrasse verdienen sicher, darüber ist man einig, schon den Namen „Mensch", der Heidelberger ebenfalls. Wir wollen zugeben, daß es „niedere" Formen waren, im Sinne von „niedrigen" Rassen von heute. Das genügt hier.

Nun erübrigt noch, den Spuren der Primaten, besonders der Anthropoiden, nachzugehen, und zwar in umgekehrter Reihenfolge, von den ältesten Funden zu denjenigen, die den Menschen zeitlich möglichst nahekommen. So müssen wir den Treffpunkt beider Reihen finden.

Hält man sich allzu ängstlich bei der Suche nach den tierischen Ahnen des Menschen an die Anthropoiden, so läuft man merkwürdigerweise Gefahr, nicht mehr das Neueste auf diesem Gebiete vorzulegen. So hat Professor Hoernes in seinem Werke[2] den etwas befremdlich klingenden Satz: „Gegenüber so phantastischen Konstruktionen (wie Stratz eine bietet), halten die berufensten Vertreter der Anatomie, Physiologie und Embryologie zunächst noch immer an der nahen Verwandtschaft des Menschen mit den Affen, speziell den anthropoiden Formen der letzteren, fest." „Tier-

[1] Rutot war die Feststellung selbst sehr unangenehm; der Schädel war ihm wohl zu hoch entwickelt, um so alt sein zu können! Deshalb machte er ihn „jünger". Dazu bemerkt Branca (a. a. O. 9) sehr gut: „Das darf indessen kein Grund sein, den einmal geführten Beweis des Mousterienalters umzustoßen; das hieße der Theorie zuliebe sich eine etwas gefärbte Brille aufsetzen."

[2] Natur- und Urgeschichte des Menschen I 190.

abstammung" galt doch bis jetzt allgemein für gleichwertig mit „Affen-abstammung". Aber Stratz läßt den Menschen von einer Molchmaus abstammen, unter deren Nachkommen einmal ein Wesen mit größerem Kopf (Geistesfähigkeiten) oder mit stärkerem Gesäß (aufrechter Gang!) auftrat. „Welche von beiden Eigenschaften die älteste Errungenschaft gewesen ist, tut wenig zur Sache." Daraus sei dann der Mensch entstanden, anfangend mit dem Verlust des überflüssig gewordenen Schwanzes.

Aber auch ernster zu nehmende Hypothesen sind aufgestellt worden, nach welchen die heutigen Primaten und ihre unmittelbaren Vorgänger viel weniger als Ahnen des Menschen in Betracht kommen oder gar ausgeschlossen werden. Eine solche Annahme macht z. B. Professor Klaatsch. Nach ihm sind nicht die Vierhänder (Affen) aus Vierfüßern entstanden, sondern der Besitz der Hände soll ein wesentliches Merkmal der Urform aller Säugetiere, auch der jetzigen Vierfüßer gewesen sein. Diese Urform war also primatoid. — Diese Hypothese stellt nun allerdings alles auf den Kopf, was man bisher sich über die Entwicklung der Säugetiere zurechtgelegt hatte. Der Mensch hätte am meisten von dieser Urprimatenform beibehalten und sich direkt aus dieser Urform durch überwiegende Ausbildung des Gehirns zu seiner dominierenden Stellung emporgearbeitet. Die Primaten-Affen wären also dem Menschen — nach dieser Ansicht — nicht näher gekommen, sondern ihm näher geblieben als die übrigen Säugetiere.

Da ist natürlich das Suchen nach Primaten, aus welchen unmittelbar der Mensch entstanden sein könnte, ganz überflüssig. Die Entwicklungsbahn der Primaten-Affen geht ja nach dieser Ansicht nicht in die des Menschen über, sondern beide Bahnen, die des Menschen und der Primaten, laufen von uralten Zeiten her nebeneinander parallel. Dann müßten auch schon im Tertiär oder noch früher sehr menschenähnliche Wesen vorhanden gewesen sein und in einigen Vertretern wenigstens gefunden werden.

Doch die Mehrzahl der Forscher hält zunächst noch an Primatenformen als den letzten tierischen Ahnen fest. Sie nehmen also an, daß wir in zeitlicher Nähe des ersten Menschen (des Neandertal- oder Heidelbergmenschen) Primatenformen zu suchen haben, welche Übergänge zum Menschen darstellen; aus ihnen muß dann der Mensch entstanden sein. Ja, er muß entstanden sein aus einem Tiere; das ist wirklich der Hauptbeweis für die tierische Abstammung. Denn wenn der Mensch auch auf einmal uns entgegentritt, fertig in allem, was zu einem wirklichen Menschen gehört, so dürften wir doch nicht zweifeln, daß er irgendwo hergekommen ist.

„Sehen wir", so sagt Hoernes (I 177), „ein . . . verlaufenes Kind, dessen Eltern vollkommen unbekannt sind, so werden wir nicht einen Moment lang die Möglichkeit erwägen, daß es aus einer Retorte stamme oder von einem Prometheus aus Lehm gebildet sein könnte, sondern wir wissen ganz sicher, daß es von zwei Personen verschiedenen Geschlechtes erzeugt ist, wenn wir diese auch nicht kennen und daher Näheres von dem Kinde nicht aussagen können." Auch wenn alle Nachforschungen nach den Eltern scheiterten, an deren Existenz zweifelten wir deshalb nicht. So heiße es auch die Wissenschaft einfach verspotten, wollte man das „Was" des Hergangs (der Tierabstammung nämlich) bezweifeln, weil das „Wie" noch nicht auf jede Weise festgestellt sei.

Das läßt schon vermuten, daß wir im folgenden nicht viel über das „Wie", d. h. über die wirklichen Vorfahren, zu hören bekommen werden. Was aber den Vergleich mit dem verlaufenen Kind angeht — durch den übrigens das rätselhafte Auftreten der ersten Menschen gut versinnbildet wird —, so läßt sich da doch einiges einwenden. Wer denkt denn auch an einen Chemiker mit Retorte oder an einen Prometheus mit Lehm versehen, wenn es sich um die Herkunft des Menschen handelt? Daß wir aber von dem Kind auf Eltern schließen, kommt daher, daß wir die Art der Entstehung neuer Menschen wohl kennen aus der alltäglichen Erfahrung. Dagegen wäre es wohl noch erlaubt, „einen Moment" wenigstens zu zögern, wenn wir einem Menschen ein Primatenpaar (Affen) zu Eltern geben müssen, um seinen Ursprung erklärlich zu machen. Von so etwas wissen wir nichts. Einmal muß nun doch schließlich der Sprung vom Tierreich zum Menschentum gemacht werden; wenn nicht im Quartär, so im Tertiär, und dieser Übergang muß dokumentiert werden, sonst haben wir es offenbar nicht mit einem „Beweis" zu tun.

Alles was Hoernes[1] über die Entwicklungsgeschichte der Affen in Bezug auf unsere Frage zu sagen hat, füllt noch nicht einmal eine Seite. Zuerst treten im unteren Tertiär Halbaffen auf. Im mittleren Tertiär treffen wir die eigentlichen Affen, und zwar zunächst die höchsten, die Anthropoiden. — Von den Anthropoiden sind uns jeweils nur Bruchstücke erhalten. Branca[2] führt zehn fossile Gattungen auf. Von vier Gattungen ist je ein einzelner Zahn, von einer ein Oberkiefer mit stark abgekauten Zähnen, von einer ein einziger Femur (Oberschenkelknochen), von einer weiteren, ganz neu gefundenen (Propliopithecus Schlosser) ein Unterkiefer mit Zähnen, von zwei andern „mehrere Ober- bzw. Unterkiefer und eine Anzahl loser Zähne", von der letzten und berühmtesten (Pithecanthropus erectus *Dubois*) ein Femur, einige Zähne und eine Schädeldecke erhalten. (NB. Wenn alles das wirklich zusammengehört!)

[1] Natur- und Urgeschichte des Menschen I 179.

[2] Der Stand unserer Kenntnisse vom fossilen Menschen 62.

Kein Wunder, daß Branca selbst zugesteht: „Wer diese Armseligkeit der bisher bekannten Reste der fossilen Anthropomorphen überschaut, wird, selbst wenn er Laie, ohne weiteres die Überzeugung gewinnen, daß gar keine Rede davon sein kann, daß sie uns den Beweis einer zusammenhängenden Ahnenkette des Menschen liefern." [1]

Ja man kann wohl sagen, daß sie überhaupt nichts von einer Ahnenkette aussagen. Sämtliche Gattungen sind unbestritten echte Affen, zum Teil andere Arten, Gattungen und Familien als die heutigen, wie das bei den allermeisten Tiergruppen auch beobachtet wird. Nur über den Pithecanthropus erectus war man sich längere Zeit nicht recht einig.

In den Jahren 1891 und 1892 machte der holländische Militärarzt E. Dubois auf der Insel Java einen Fund, der das lange gesuchte missing link (Zwischenglied) zwischen Mensch und Affe sein sollte. Er nannte das Wesen Pithecanthropus erectus, den aufrechtgehenden Affenmenschen. Auf ihn müssen wir näher eingehen. Die Fundstelle liegt bei Trinil in der Regentschaft Madian, im mittleren Teile der Insel am Ufer des Flüßchens Bengawan. Es wurden gefunden eine Schädeldecke (Fig. 16), ein Mahlzahn, ein linker Oberschenkelknochen. Als Dubois sein Werk „Pithecanthropus erectus, eine menschenähnliche Übergangsform" (Batavia 1894) veröffentlichte, entstand großes Aufsehen. Eine eigene Literatur ist für und wider die Auffassung Dubois' veröffentlicht worden. Wie ist das möglich nach all der Siegesgewißheit, mit welcher Dubois seine Funde veröffentlichte? Da muß es doch noch Unklarheiten geben.

Die erste Schwierigkeit bieten Zeit und Ort der Fundstellen der einzelnen oben genannten Teile. Der Backen-(Mahl-)zahn wurde gefunden im September 1891, das Schädeldach im Oktober 1891, der Schenkelknochen im August 1892. Der erste Zahn (später wurde noch ein zweiter gefunden) lag 1 m vom Schädel entfernt, der Schenkelknochen aber lag 15 m abseits. Gehörten nun alle Skeletteile einem Wesen an oder nicht? Die Antwort auf diese Frage ist entscheidend. Denn der Schädel (und die Zähne) brachte dem Pithec-anthropus das „Pithec" (Affe = Pithecus) ein, wenigstens war er ausschlaggebend dabei; der Schenkelknochen aber das „anthropus" (Mensch). Bringt man beide Teile nicht zusammen, bringt man auch sehr schwer Pithec-anthropus zuwege.

Einen Beweis für oder gegen die Zusammengehörigkeit kann niemand mit Gewißheit führen. Virchow und Keith sprachen sich unter anderem deswegen gegen die Zusammengehörigkeit aus, weil sie morphologisch, ihrem Bau nach, zu sehr disharmonierten, ganz abgesehen von der immerhin beträchtlichen Entfernung von 15 m zwischen den Fundstellen der zwei Hauptstücke des Fundes. So sehen wir denn gleich hier die Gelehrten sich in zwei große Lager teilen. Nimmt man

---

[1] Branca, Der Stand unserer Kenntnisse vom fossilen Menschen 64.

nun für die Zusammengehörigkeit Stellung, so entstehen weitere Schwierigkeiten. Was war eigentlich der Träger aller Skeletteile, ein Affe oder ein Mensch oder ein Zwischenglied zwischen beiden? Das Schädeldach ist sehr lang und schmal (dolichokephal), die Stirn niedrig und äußerst fliehend, mit stark vorspringenden Augenbrauenbogen. So hat es — wenn es als menschlich betrachtet wird — einige Ähnlichkeit mit den Schädelkalotten des Neandertalers oder des Spymenschen. Wenn es als tierisch betrachtet wird, ähnelt es sehr dem stark vergrößerten Schädel eines Gibbon, der auch heute noch dort lebt. Sein Inhalt (Kapazität) steht jedenfalls den Anthropoiden näher als selbst dem Homo primigenius, ist also vorwiegend „äffisch". Der Oberschenkelknochen ist weit mehr als das Schädeldach menschenähnlich; seine Form soll „mit Sicherheit den aufrechten Gang und die zweibeinige Lokomotion" (Hoernes I 182) beweisen. Er lasse ferner auf eine recht menschliche Größe des ganzen Wesens, 160—170 cm, schließen und wird demnach auch als vorwiegend menschlich betrachtet. Doch herrscht auch da keine volle Übereinstimmung. Bumüller[1] will nichts vom aufrechten Gang des Pithecanthropus wissen. Nach ihm waren Ober- und Unterschenkel im Knie regelmäßig gegeneinander gebeugt, wie die Bildung der unteren Gelenkrollen erkennen lasse. „Die Speziesbezeichnung ‚erectus' paßt also", so schließt er, „auf keinen Fall, Pithecanthropus war nicht aufrechtgehend im menschlichen Sinne."

Schon im Jahre 1890 hatten sich 20 ausgezeichnete Naturforscher eingehend mit den Überresten von Trinil befaßt. Davon hielten 6 den Schädel für menschlich (darunter Keith, Ranke, Martin); 6 für tierisch (darunter Virchow, Waldeyer, Kollmann); 8 für eine Zwischenform (darunter Verneau, Schwalbe, Haeckel [natürlich!]). Den Oberschenkel hielten 13 für menschlich, 6 für eine Zwischenform; den zuerst gefundenen Backenzahn 4 für menschlich, 6 für tierisch, 8 für eine Zwischenform. Sicher ist nur, daß der Pithecanthropus weder einer der heute lebenden Arten von Menschenaffen noch der Neandertalrasse oder einer andern niedern Rasse angehörte. Nimmt man die Zusammengehörigkeit nicht an, so kann man am besten von dem Oberschenkelknochen auf das Vorhandensein einer javanischen Menschenrasse schließen, die von all den bekannten verschieden war. Aus dem Schädeldach und den Zähnen muß man dagegen, das gibt Hoernes z. B. einfachhin zu, auf die gleichzeitige Existenz eines großen, noch unbekannten, anthropoiden Affen schließen.

Man sieht demnach, daß die Frage nach der Zusammengehörigkeit eine sehr große Rolle spielt. Vielleicht findet man einmal ein ganzes Skelett oder wenigstens zusammenhängende Bildungen, wie Becken, oder einen ganzen Schädel. Einstweilen ist es sicher das einfachste, Teile, die 15 m weit auseinanderliegen, nicht als einem Skelett angehörig zu betrachten, namentlich dann, wenn ein Teil — nach ganz allgemeiner Ansicht — mehr menschlich, der andere aber ebenso ausgeprägt mehr tierisch ist. In jedem andern Fall würde man ganz gewiß die

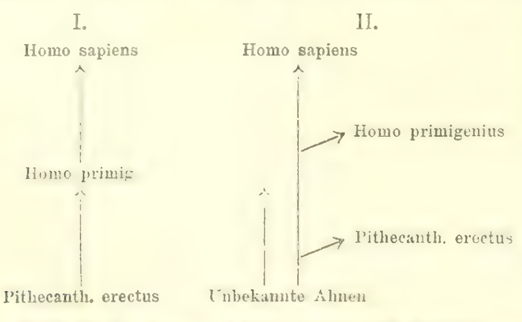
[1] Die Entwicklungstheorie und der Mensch 36.

Zusammengehörigkeit eher leugnen, als ein solches Zwitterwesen aus ganz disharmonischen Knochen aufbauen, weshalb vor allem Virchow die Zusammengehörigkeit ablehnte.

Wie die neueren Beobachtungen bei rezenten Menschenrassen gezeigt haben, z. B. bei Australiern, Eskimos und Tasmaniern, daß der Mensch innerhalb seiner ihn auszeichnenden Merkmale (Schädelbildung hauptsächlich) ganz gewaltigen Schwankungen unterliegen kann und wir noch nicht einmal die äußersten Grenzen anzugeben vermögen, so wissen wir auch von dieser Variationsbreite (Umfang der Schwankungen) bei den echt tierischen Merkmalen der Affen noch gar nichts Bestimmtes. Was insbesondere das Gewicht des Gehirns und infolgedessen die Größe der Schädelkapsel angeht, so können beim Menschen Schwankungen im Umfange von über 800 gr vorkommen, und zwar nicht bei Vertretern verschiedener — höherer und niederer — Rassen, sondern bei Männern von gleich hoher geistiger Ausbildung und Begabung. Das Gehirn des Dichters Turgenjew wog 2012 gr, das des großen Cuvier 1830, das des Physikers Helmholtz 1440, das des Physiologen Harleß 1207, das von Gambetta 1160 gr. Ein einundzwanzigjähriger Idiot hatte ein Gehirn von 2850 gr und hat damit den Rekord bis jetzt geschlagen (Hoernes I 66). Bei den Primaten wurde längst nicht in genügender Weise nach der Variationsbreite des Gehirngewichtes geforscht. Der Orang kann bis 600 gr Gehirngewicht erreichen, warum sollte es keinen Primaten geben oder gegeben haben von 850 gr, die man für den Pithecanthropus erectus berechnet hat? Also die Kapazität der Schädelkapsel allein bewirkt nicht, daß der Pithecanthropus kein echter Affe war, und erst recht nicht, wenn die ganze Form und Ausbildung — abgesehen von der Größe — echt tierisch ist, wie allgemein zugegeben wird.

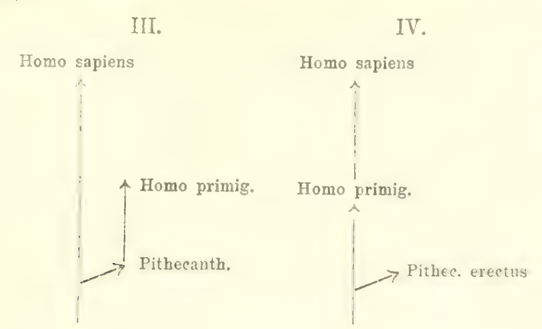
Sei dem, wie ihm wolle, gelöst hat der Pithecanthropus seine Aufgabe als missing link (Bindeglied) zum Menschen hin auf keinen Fall.

Schwalbe selbst hält es für gleich wahrscheinlich, daß Pithecanthropus der unmittelbare Vorläufer des Menschen ist oder daß er den letzten Ausläufer einer eigenen Entwicklungsreihe darstellt, die sich von der des Menschen schon viel früher abgezweigt hat. Er gibt uns zur Auswahl folgende zwei Stammbäume:



Im zweiten Falle ist aber der ganze Stammbaum des Menschen noch zu finden; seine wirklichen Ahnen sind dann offenbar noch ganz unbekannt.

Diesen zwei Stammbäumen fügt Hoernes (I 261) noch zwei weitere bei und sagt dazu in sehr bezeichnender Weise: „Es gibt natürlich noch eine dritte und vierte Möglichkeit":



Wenn Schwalbe weiter bemerkt, daß die ältesten Menschen und die ihm am nächsten stehenden tierischen Ahnen auf jeden Fall ähnlich ausgesehen haben müßten wie der Neandertaler bzw. der Pithecanthropus erectus, so setzt er ganz offenbar voraus, was zu beweisen ist. Was nützt es uns denn, all die mühseligen Forschungen zu machen, um die ältesten Spuren des Menschen und die ihm zeitlich unmittelbar vorhergehenden Ahnen aufzufinden, wenn man — nachdem dieselben (im Neandertaler bzw. Pithecanthropus und andern Anthropoiden) gefunden sind, nichts mit ihnen anzufangen weiß und nur sagt, so ähnlich müssen sie ausgesehen haben?! Daß Pithecanthropus ein Mittelding zwischen Mensch und Affe ist, gilt nur für den Fall, daß wirklich alle Überreste von Trinil zusammengehören, und dann nur, wie Schwalbe selbst ausdrücklich bemerkt, in rein zoologischem Sinne, nicht im Sinne der Blutsverwandtschaft, die er selbst für ganz unbewiesen hält. Was aber das Wichtigste ist: Pithecanthropus lebte gleichzeitig mit dem Neandertaler; er stammt aus dem Diluvium, und zwar aus einem relativ jüngeren Abschnitt desselben. „Er ist also", sagt Hoernes (I 252), „vielleicht sogar jünger als die Neandertalform und kann jedenfalls nicht in der oben mit I und III bezeichneten Weise mit dieser verknüpft werden", mit andern Worten, er kommt jedenfalls nicht als unmittelbarer Vorläufer, auch nicht des niedersten Menschen in Betracht.

Darum, weil uns die Anthropoiden und auch der Pithecanthropus keine Erklärung der Menschenform bieten, nimmt Klaatsch an, die Primatenform sei eben immer schon irgendwie dagewesen und sei überhaupt die älteste Form aller Säugetiere, auch der Vierfüßer (vgl. oben 514 f). Wenn sie immer da war, braucht man sie natürlich auch nicht „entstehen" zu lassen, wenigstens im Diluvium nicht; im Tertiär oder gar schon im Sekundär, wo die ersten Säugetiere sich zeigen, muß sie dann allerdings doch „geworden" sein; doch das ist schon lange her.

Nach Kollmann entstanden sogar „zuerst Menschenrassen mit hohem, gut geformtem Scheitel"; er schließt das aus der vergleichenden Embryologie, nach der die Affenembryonen einen relativ viel größeren Kopf besitzen als die erwachsenen Affen[1]. Da nun aber die Embryologie (= Ontogenie = Entwicklung jedes einzelnen Individuums aus dem Ei) uns ja „zeigt", wie die früheren erwachsenen Formen nach und nach ausgesehen haben, so hatten die geologisch älteren Anthropoiden größere Schädel — und zwar je älter, desto größere —, waren also dem Menschen ähnlicher. Der heutige Affe stamme deshalb eher vom Menschen ab als der Mensch vom Affen. Wenn das stimme, meint Schwalbe, „dann müßte der Urmensch ungefähr einen Wasserkopf besessen haben"[2].

Was hat nun eigentlich die prähistorische Archäologie bewiesen? Sie sagt uns, daß der Neandertaler der älteste Mensch sei, und baut darauf ihre Spekulationen auf. Wir wissen aber höchstens, daß der Neandertaler der älteste Mensch in Europa ist, was nicht dasselbe bedeutet als der älteste Mensch überhaupt, und auch das ist namentlich wegen der Funde der Negroiden in der „Kindergrotte" von Mentone und mancher Cro-Magnonfunde äußerst zweifelhaft; nimmt man doch fast ganz allgemein an, daß beide Rassen in Europa aufeinanderstießen, wobei die schwächere, die Neandertalrasse, unterlag. Woher kamen die Cro-Magnonmenschen, wie alt sind sie? Das weiß man nicht.

Gleichzeitig oder zum wenigsten zeitlich nicht lange voneinander getrennt lebten in Java ein großer Affe und wahrscheinlich auch schon der Mensch. Wenigstens ist das ebenso wahrscheinlich und hat die größere Autorität für sich als die Existenz einer Zwischenform. Auf keinen Fall kommt der Pithecanthropus, was er auch schließlich war, als Vorfahr des oder der ersten europäischen Menschen in Betracht, eben weil sie gleichzeitig lebten.

Hat aber wenigstens die Neandertalrasse die Kluft zwischen Mensch und Affe verringert? Nach dem Standpunkt der einzelnen Forscher hat die Frage von vornherein einen ganz verschiedenen Sinn. Nach Kollmann und andern ist der Menschentypus der älteste. Die eigentlichen Primaten hätten sich also vom Menschen entfernt, nicht der Mensch vom Affen.

Die alte Schule, welche noch die meisten Anhänger zählt, glaubt an eine wirkliche Annäherung des Menschen an die Anthropoiden. Der

[1] Bei Kohlbrugge, Die morphol. Abstammung des Menschen 25. [2] Ebd. 29.

Neandertaler soll wirklich eine ganze Stufe tiefer im Tierreich stehen, eine wirklich tiefere Menschen*art* bilden (Schwalbe und andere) und so die Menschenform tatsächlich um eine Stufe dem Primaten näher bringen.

Aber, so sagt Kohlbrugge, und viele stimmen ihm bei, „wenn es je gelingt, den Schädel eines Papua oder Australiers oder auch nur eines Wedda, Toala oder Negrito zu finden, dessen Maße mit der Kalotte aus dem Neandertal übereinstimmen, so stürzt der ganze Prachtbau (von Schwalbes Hypothese einer eigenen *Art*) zusammen" [1]. Denn der Papua, Australier und auch der Negrito ist ein *Mensch*, niemand zweifelt daran. Stimmt sein Schädel mit dem des Neandertalers, so ist derselbe auch ein *Mensch*, und zwar genau so gut wie ein Australier, Papua oder Negrito.

Nun hat Professor *Klaatsch* einen solchen Australierschädel vorgezeigt, der in den Hauptmerkmalen mit dem des Neandertalers übereinstimmt (vgl. oben 538). Ist des letzteren Schädel auch etwas niedriger als der des Australiers, so ist er dafür um so breiter. Die Stirngegend des Gehirns soll sogar besser ausgebildet sein als beim Australier.

Einen *Einwand* könnte Professor Schwalbe noch machen: Zugegeben, die „niedern" Merkmale des Neandertalers finden sich einzeln oder zu mehreren zusammen auch bei den höchsten Rassen, so hat doch keine Rasse, auch die niedrigste nicht, alle miteinander vereint so wie der Neandertaler. Das kann man zugeben, aber daraus folgt nur, daß der Neandertaler zu keiner der heute lebenden Rassen gehört. Starke Anklänge an die *reine* Neandertalrasse finden sich übrigens nach *Stolyhwos* Forschungen [2] noch in *historischer* Zeit in Europa. Rassen können sich neu bilden und vergehen, das liegt im Begriff; dabei müssen einige Merkmale abändern, die andern können mehr oder weniger dieselben bleiben. Was weiß man denn Bestimmtes über die Ursachen der Merkmaländerungen durch Klimawechsel usw.?

Professor *Kohlbrugge* [3] zeigt übrigens in einer Reihe von Tabellen, daß mit Berücksichtigung *aller* heutigen Menschenrassen und aller prähistorischen Funde, auch des Spy II z. B. der Unterschied zwischen Neandertaler und dem rezenten Menschen in Bezug auf Kalottenhöhenindex, Bregmawinkel, Stirnwinkel stark vermindert wird und beim Bregmawinkel — durch Herbeiziehung einiger Lappländer — ganz verschwindet. Welche Gründe haben wir dann noch für den Homo *primigenius*?

---

[1] *Kohlbrugge*, Die morphol. Abstammung des Menschen 15.

[2] *Hoernes*, Natur- und Urgeschichte des Menschen I 265. [3] A. a. O. 17 ff.

Was den „Heidelbergmenschen“ angeht, diesen tierischsten aller Menschen, so kennen wir bis jetzt einen Unterkiefer. Nun hat Professor Gorjanović-Kramberger[1] bei Untersuchung von heutigen Eskimokiefern gefunden, daß dieselben alle bekannten fossilen Unterkiefer an Massivität übertreffen, den Heidelbergmenschen allein ausgenommen. Vielleicht hätte Professor Gorjanović, wenn er statt acht Unterkiefer einige Hunderte vor sich gehabt hätte, auch einen gefunden, der, was Massivität angeht, selbst dem „Heidelberger“ gleichgekommen wäre. Wäre das aber nicht der Fall, so bewiese es noch nichts für die wesentlich tiefere Stellung des Homo Heidelbergensis. Neben der Massivität fällt beim Unterkiefer von Mauer-Heidelberg die Größe der Zähne und die Beschaffenheit der Kaufläche im Gegensatz zum rezenten Menschen auf. Nun aber zeigen die heutigen von Gorjanović untersuchten Eskimokiefer, was diese beiden „primitiven“ Merkmale angeht, noch dieselben Verhältnisse wie der Heidelberger. Das Gebiß aber ist gerade sehr bezeichnend für Menschen und Primaten, und dieses ist, wie soeben gezeigt, ganz eskimoähnlich, d. h. rein menschlich. Der kleine Unterschied an Massivität zwischen den verglichenen Unterkiefern kann doch nichts Wesentliches sein. Nach Gorjanović selbst[2] läßt der ganze primitive Bau der Eskimounterkiefer „auf starke Inanspruchnahme des Kauapparates schließen“. Sollen nun die Eskimos die denkbar stärkste Inanspruchnahme, der ein Mensch unterworfen werden kann, darstellen? Wenn nicht, dann haben wir eine genügende Erklärung für den Zuwachs an Massivität und Steigerung der „primitiven“ Merkmale beim „Heidelberger“; er hatte eben noch mehr und härter zu kauen als selbst der Eskimo. So meint denn auch Gorjanović selbst[3], daß die Annahme eines noch primitiveren Menschen (im Tertiär) nicht „ungerechtfertigt“ sei. Gewiß nicht; aber die Aussichten darauf sind trübe, wie wir gleich sehen werden.

So ist denn überall das Ergebnis dasselbe; von einer irgendwie zusammenhängenden Entwicklungsreihe von affenähnlichen Formen hindurch durch wirkliche Übergangsformen zum ersten Menschen ist keine Rede. Keine zwei Forscher sind sich ganz einig über einen tierisch-menschlichen Stammbaum; davon haben wir uns überzeugt.

---

[1] Sitzungsberichte der Kgl. Preuß. Akademie der Wissenschaften 1909, 52 1282 bis 1294. [2] Vgl. sein Referat in der Umschau 1910, Nr 4, S. 74.

[3] Vgl. Naturwissenschaftliche Rundschau 1910, 230.

Wir könnten nun eigentlich abschließen. Denn mit Hypothesen über das, was noch gefunden werden könnte oder gefunden werden muß, ist einem exakten Beweis doch nicht gedient. Aber es gibt einige Forschungsergebnisse, die den Zukunftshoffnungen, Postulaten, Annahmen und Wünschen nicht sehr günstig sind. Man hoffte nämlich, noch ältere Reste des Menschen oder wenigstens Spuren seiner vernünftigen Tätigkeit zu finden, also Zeit zu gewinnen für die Heranbildung der Menschenform, die im Neandertaler schon gar zu weit fortgeschritten ist. Anlaß zu solchen Hoffnungen boten die sog. Eolithen oder tertiären Feuersteinwerkzeuge. Anderseits dehnte man die Nachforschungen auch auf andere Länder und Erdteile aus, so namentlich auf Nord- und Südamerika. Vielleicht sind diese Funde günstiger! So tauchten denn auch wirklich der Homo neogaeus („Mensch der Neuen Welt") und verschiedene Proanthropi auf. Namentlich Ameghino hat sich um die Aufstellung von allerlei wirklich sehr komplizierten Stammbäumen abgemüht.

Wir wollen nun gewiß die Fortführung der Forschungen nicht im mindesten tadeln, aber es ist ganz sicher, daß die schon zu Ende geführten Untersuchungen nicht auf die Richtung, in welcher die geläufigen Abstammungshypothesen die Lösung des Problems suchen, hinweisen.

Wie steht es zunächst mit dem tertiären Menschen? Bis jetzt sprachen wir, ohne die Sache näher zu erklären, vom Neandertaler oder Pithecanthropus als quartären Überresten. Wir konnten das tun, weil wir oben nur einfach die ältesten Spuren des Menschen suchten, gleichviel welchem geologischen Zeitabschnitt sie angehören mögen. Hier aber müssen wegen der Gegenüberstellung von „tertiär" und „quartär" einige geologisch-paläontologische Bemerkungen vorausgeschickt werden.

Unter Quartär (Quartärformation, auch Pleistocän genannt) versteht man den jüngsten, in die Gegenwart sich hineinziehenden Abschnitt der Erdgeschichte, also die Zeit, seit welcher die Verteilung von Wasser und Land im großen und ganzen so ist wie heute, ferner die Klimaverhältnisse, Gebirgs- und Talbildungen, vor allem auch die Tier- und Pflanzenwelt ungefähr den heutigen gleichen.

Diese Zeit wird eingeleitet durch eine gewaltige Ausdehnung aller Gletscher, des Eises also, in Europa, Amerika, Asien, wie es scheint, ganz allgemein, wenigstens auf der nördlichen Halbkugel der Erde. Dieser Abschnitt heißt die Eiszeit oder das Diluvium. Die Tatsache dieser gewaltigen Vergletscherung steht unzweifelhaft fest; sicher ist auch, daß die

Ausdehnung des Eises, weit über die heutigen Gletscher hinaus, mehrere Male stattfand (viermal nach Penck-Brückner für das Alpengebiet), so daß man also von Eiszeiten reden müßte. Geologisch sind die Ablagerungen durch Eistransport, wie es auch heute noch geschieht, in Moränen und daran anschließend in Schotterbildung charakterisiert.

Seitdem die Vergletscherung wieder geringeren Umfang angenommen hat — verschwunden ist sie ja nicht —, herrscht für die Bildung geologischer Ablagerungen, in denen die Versteinerungen allein erhalten werden, die Tätigkeit fließenden (nicht gefrorenen) Wassers vor. Dieser Abschnitt, in dem wir leben, heißt das Alluvium, die Zeit der angeschwemmten Ablagerungen in Form von Geröll-, Kies-, Sand- und Lehmanschwemmungen je nach der Größe des „Korns" in diesen Bildungen. Andere geologische Bildungen sind noch Deltas und Schuttkegel, Torfabsätze, Stranddünenbildungen, Korallenbauten und Guanoanhäufungen.

Die geologische Epoche, die dem Diluvium und Alluvium vorausgeht, heißt das Tertiär (tertiäre Formationsgruppe), also die Zeit, wo Land- und Wasserverteilung zum Teil wenigstens anders war und wo vor allem die Lebewelt von der unsern noch vielfach sehr verschieden ist; sie kommt uns fremdartig vor.

Die Bildung der heutigen Bodenverhältnisse, die Umgestaltung der Organismen in die heutigen Formen hat sicher viel Zeit erfordert. Fällt also das Erscheinen des Menschen in diese Epoche des Tertiärs, war der Mensch Zeuge all dieser Umwandlungen, so ist er bedeutend älter, als wenn er nur im Quartär lebte und alles im großen und ganzen schon so war wie heute.

Daß man nun keine Reste des Menschen selbst, also Skeletteile, findet, die älter als das Diluvium wären, ist jetzt ganz allgemein, ohne jede Einschränkung zugegeben. Aber eine Zeitlang wollte man wenigstens Werkzeuge aus Feuerstein in tertiären Erdschichten gefunden haben. Solche Funde würden in gleicher Weise das Vorhandensein des Menschen beweisen wie gefundene Skeletteile selbst. Solche Steinwerkzeuge nannte man „Steine aus der Zeit der Morgenröte des Menschen", Eolithen.

Auch die Frage der tertiären Eolithen, als absichtliche Bildungen des Menschen oder sonst eines vernünftigen Wesens, ist jetzt wohl endgültig gelöst. Alle bis jetzt vorgefundenen Feuersteininstrumente aus dem Tertiär, d. h. aus der Zeit vor dem Diluvium, haben sich als Bildungen herausgestellt, die heute noch überall vorkommen und sich neu bilden, wo immer Feuerstein in der Natur vorkommt und, z. B. durch fließendes Wasser, zer-

brochen wird. Auch in der menschlichen Industrie, z. B. bei Zementbereitung aus Kreide, welche Feuerstein mit sich führt, bilden sich die typischsten „Eolithen". Zudem gibt selbst Rutot, ein belgischer Geologe, der noch an den Eolithen als Werkzeugen festhält, zu, daß die Bearbeitung des Feuersteins sich auch bei den besten Exemplaren auf ein paar Schläge beschränkte. Unterscheidungsmerkmale zwischen echten Eolithen, die der Mensch machte, und rein zufälligen Erzeugnissen müsse ein angeborner Takt (Intuition) entscheiden. Wo die Intuition zu Hilfe gerufen wird, ist natürlich jede Frage nach einer wissenschaftlichen Unterscheidung sehr überflüssig und ganz und gar nicht am Platze. De Lapparent nennt die Geschichte der Eolithen denn auch einfach eine Fabel. Der Forscher Mortillet, einer ihrer eifrigsten Verteidiger in früherer Zeit, sah in diesen alten Werkzeugen ein prächtiges Mittel, „die Pfaffen etwas zu ärgern" (ennuyer les curés), weil sie auf ein Wesen schließen ließen, das noch kein Mensch und nicht mehr ein Affe, sondern ein Anthropithecus war[1].

Die Anhänger der Tierabstammung, denen eine Ausdehnung der Zeit in etwas größere Ferne sehr gelegen kam, haben sich übrigens auffallend rasch mit dem Schicksal der Eolithen ausgesöhnt. Das kam so. Die Eolithen, als Zeugen menschlicher Tätigkeit, hätten sich mit der Entwicklung derselben vervollkommnen müssen; aber durch das ganze Tertiär hindurch, also einige Hunderttausende von Jahren nach der Ansicht der nämlichen Forscher, zeigen sie immer genau dieselbe „Primitivität". Natürlich, es sind eben zufällige Bildungen, und der Zufall entwickelt nichts! Da kommt für eine Entwicklungsgeschichte nichts heraus; ja die Eolithen wurden nachgerade zu einer ernsten Verlegenheit, und so war man froh, als sie als zufällige Bildungen erkannt wurden, selbst um den Preis, die Morgenröte des Menschen an den alten Zeitpunkt zurückverlegen zu müssen, wo sie bis jetzt zuerst gesichtet wurde, ins Quartär. — Da man neben diesen „Werkzeugen" auch nie eine Spur von Industrie oder Kunst wahrnahm, mußte man sich doch fragen, wozu die Eolithen eigentlich gedient hätten. Mortillet erwiderte darauf, daß man sich derselben bediente, „um sich zu kratzen, wenn man von den Flöhen geplagt wurde" (pour se gratter, quand les puces l'ennuyaient)[2]. Dazu wären sie allerdings im Notfalle geeignet.

Die Forschungen in andern Erdteilen haben die Frage nach dem Stammbaum des Menschen auch nicht gefördert.

[1] Vgl. De Lapparent, Philosophie minérale 203. [2] Ebd. 204.

In Asien hat man außer den oben ausführlich besprochenen Überresten von Java nichts gefunden, ebensowenig in Australien und Afrika.

In Südamerika erregte eine Zeitlang der „Halswirbel von Monte Hermoso" (in Argentinien) Aufsehen[1]. Sein Bau sollte auf aufrechten Gang schließen lassen, seine geringe Größe auf ein Wesen von geringer Hirnentwicklung. Sein Besitzer sollte also ein Zwischending zwischen Mensch und Affe gewesen sein. Ameghino verlegte ihn in das mittlere Tertiär. Aber Nachforschungen von andern (namentlich deutschen Geologen) ergaben deutlich, daß die Fundstelle quartär ist und sogar dem Ende der Eiszeit angehört, etwa der letzten Zwischeneiszeit. Nach Professor Lehmann, einem der genannten deutschen Forscher, war der Besitzer dieses Halswirbels (es ist der oberste, der sog. Atlas, auf welchem der Kopf unmittelbar aufsitzt) noch kein echter Mensch („kein Mensch in unserem Sinn"!!), sondern ein „Vorläufer" desselben (Homo neogaeus)[2]. Diese beständige Anwendung des Wortes „Vorläufer" ist ein Unfug, der nur dazu dienen kann, die Leser irre zu führen. Der wahre Tatbestand ist offenbar folgender: Der Wirbel gehörte nicht einem Menschen an; in genau derselben Form finden wir ihn auch nicht bei einem heutigen Affen. Daraus macht Lehmann folgenden Satz: Er gehört noch keinem echten Menschen an, sondern einem Vorläufer desselben. — Wir sagen nun und möchten wissen, was daran vom objektiv-wissenschaftlichen Standpunkt aus zu tadeln wäre: Die für den Menschen allein charakteristische Ausbildung des ersten Halswirbels ist nicht vorhanden (sonst würde ihn Lehmann einem „echten" Menschen zuschreiben), einem unsern heutigen gleichen Anthropoiden gehörte er auch nicht an. Also da der Mensch nicht in Betracht kommt, sondern nur Nicht-Menschen (denn das Charakteristische für den Menschen fehlt ja gerade), und zwar Anthropoiden — aber nicht die heute noch lebenden —, so gehörte er einem jetzt nicht mehr existierenden Affen an, genau wie die Schädeldecke von Trinil (Pithecanthropus

[1] Vgl. zum Folgenden das ausführliche Referat von G. Buschan, Das Alter des Menschen in Amerika, in der Umschau 1909, 949 ff.

[2] Ebd. 950. „Jedoch ist Lehmann-Nitsche, der Vergleiche zwischen ihnen und den analogen Wirbeln südamerikanischer Menschenrassen und Anthropoiden angestellt hat, zu der Überzeugung gekommen, daß sein Träger noch kein Mensch in unserem Sinne gewesen ist." Dieses „noch" ist einstweilen überflüssig. Und was ist der Gegensatz zum „Menschen in unserem Sinne"?

erectus) einem ausgestorbenen Gibbon zugesprochen wird, weil sie zum Menschen gar nicht und zum heutigen Gibbon nicht ganz paßt. Oder kann Professor Lehmann genau die „Variationsbreite" für die Primaten und Anthropoiden angeben? Jeden Fund, der irgendwie eine Annäherung an die menschlichen Skelettverhältnisse zu erkennen gibt, ohne weiteres als „Vorläufer" des Menschen zu deuten, setzt doch die „tierische" Abstammung als streng bewiesen voraus, und wir möchten doch gerade nach all den mißglückten Spekulationen einmal von der Paläontologie die Wirklichkeit erfahren.

Die Bezeichnung Homo neogaeus („Mensch der Neuen Welt") hat denn auch bei Lehmanns eigenen Anhängern schweres Bedenken erregt. In der Tat ist es unbegreiflich, wie Lehmann, der nach sorgfältiger Vergleichung des „Halswirbels von Monte Hermoso" gerade zu dem Schlusse kam, daß er keinem Menschen (in unserem Sinne) angehört, auf denselben Fund einen Homo (ohne Einschränkung) aufbaute. Man wählte also den Ausdruck Proanthropus neogaeus („Vormensch der Neuen Welt")[1].

Ein anderer „Vorläufer", ein jüngerer als der Proanthropus neogaeus, wurde aus einem andern, bekannteren Funde, einer bei Buenos Aires ausgegrabenen Schädeldecke, zurechtgedacht. Dabei mutet man uns allerdings gar viel zu. Nach Buschan[2] „unterscheidet sich die Schädeldecke deutlich vom rezenten Menschen, schließt sich dagegen eng an die

---

[1] Ganz anders denkt Professor Branca von dem Atlas des Monte Hermoso. Für ihn ist es sicher oder doch äußerst wahrscheinlich, daß er einem Menschen angehörte und vielleicht gar einem vordiluvialen Menschen. Dadurch kommt aber Branca in die äußerste Verlegenheit. Denn sämtliche südamerikanischen Affen gehören zu den Platyrrhinen, während doch bisher die Vorfahren des Menschen in der Gruppe der Catarrhinen (altweltlichen und speziell menschenähnlichen) gesucht werden, an welche er sich am engsten anschließt. Er sagt denn auch, daß dieser südamerikanische Tertiärmensch der „unwahrscheinlichste" (S. 42) von allen ist; denn in Südamerika kann er nicht entstanden, auch kaum zur Tertiärzeit schon eingewandert sein. — Da dürfte doch die Lösung, die andere Forscher gaben, vorzuziehen sein, daß nämlich der Halswirbel einem Affen angehörte, wie sie ähnlich ja auch anderswo in Südamerika gefunden wurden. Überhaupt scheint Professor Branca hier ganz vergessen zu haben, was er an einer Stelle seines Buches so richtig bemerkt, man solle „unvollständigen fossilen Menschenschädeln (das gilt doch auch für andere einzelne Bruchstücke des Skeletts) gegenüber sehr vorsichtig sein" (S. 12). Professor Lehmann war ja nach gewissenhafter Prüfung zu dem Resultat gekommen, daß der Wirbel keinem echten Menschen zuzuschreiben sei. [2] Die Umschau 1909, 951.

südamerikanischen Affen an, im besondern an die Gruppe Artopithecus". Das heißt in gewöhnlicher Sprache, die Schädeldecke gehört offenbar („deutlich") keinem Menschen an, sondern einem südamerikanischen Affen. Der Vorläufer heißt dieses Mal Diprothomo Platensis, der Vormensch im zweiten Grad. Einige andere Funde, der von La Tigra und drei von Nicochäa in Argentinien, zeigen die „charakteristischen Merkmale des Diprothomo" in etwas „abgeschwächtem Grade"; sie waren also Affen so gut wie der „Urvormensch", wenn man sie auch einem neuen Homo Pampaeus zuerteilte.

Überreste eines „echten" Menschen wurden 1887 von dem deutschen Forscher Roth bei Baradéro (Provinz Buenos Aires) gefunden, ein Schädel und mehrere wichtige Knochenreste. Dieser Fund machte, als die deutschen Geologen später auch sein geologisches Alter genauer untersuchten, all den wilden Spekulationen ein jähes Ende, oder wie Buschan sagt, „sie machten einen Strich durch die Rechnung" [1]. Der Baradéro-Mensch ist nämlich „vielleicht gleichalterig" mit seinem Großvater im stammgeschichtlichen Sinne des Wortes (Diprothomo-Ahne im zweiten Grad) und gar „älter" als der Homo Pampaeus, der, weil er noch gar so viel von einem echten Affen an sich hat, ganz gut sein „Großvater" sein könnte. — Das Ergebnis ist also, daß der Mensch („echt" dieses Mal) mit seinen Ahnen wenigstens bis zum zweiten Grad einschließlich in Südamerika zusammenlebte, während doch so verschieden gestaltete Formen wie „echter" Mensch und Diprothomo durch gewaltige Zwischenräume voneinander getrennt sein müßten.

Wollte jemand hier noch eine letzte Ausflucht suchen und sagen, einige der Diprothomo-Individuen blieben vielleicht, was sie waren, andere Individuen entwickelten sich allein zum Menschen, und so konnten später beide Formen nebeneinander sich finden, so antworten wir, daß wir eben nur solche Individuen finden, die blieben, was sie waren, Affen, und außerdem den „echten" Menschen, sonst nichts.

Diesen Gedanken erwähnt übrigens selbst Professor Buschan nicht, sondern er läßt den Menschen einwandern aus Nordamerika, was übrigens keineswegs unmöglich ist. Was spielen aber dann all die „Vorläufer" des Menschen in Südamerika für eine sonderbare Rolle, wenn schließlich der Mensch doch aus Nordamerika kommen muß?? Sie

[1] Die Umschau 1909, 952 f.

waren ja auf dem besten Weg, selbst den Menschen an Ort und Stelle hervorzubringen! Buschan sagt denn auch, „wir müssen uns augenblicklich noch mit der Annahme bescheiden, daß in Südamerika der Vorläufer des Menschen sich nicht weiter entwickelte“ [1], also mit andern Worten ein Affe blieb. — Wie kann man, so fragen wir, angesichts eines solchen „wissenschaftlichen“ Vorgehens ernst bleiben? Folgen wir nun Professor Buschan nach Nordamerika, um dort die Ahnen des neuweltlichen Menschen zu suchen. Im ganzen liegen vierzehn Überreste von Menschen aus Nordamerika vor. Herr v. Hrdlicka wurde offiziell beauftragt, sie alle eingehend zu untersuchen. Das Ergebnis ist für Professor Buschan kein solches, wie er, der tief überzeugte Anhänger der Tierabstammung, es gewünscht hätte. „Leider“, so sagt er nämlich, „ist das Endresultat dieser Untersuchungen, die zum Teil an den Fundstätten selbst behufs genauen Studiums der geologischen Verhältnisse vorgenommen wurden, ein niederdrückendes.“ Und weiterhin gibt er den Grund dafür an: „Die Schädel und übrigen Skeletteile weichen in ihren Eigentümlichkeiten kaum oder gar nicht von denen der modernen Indianerbevölkerung ab.“ Es bleibt denn auch für Nordamerika nichts übrig als die Einwanderung des Menschen von anderswoher; in Nordamerika ist der Mensch nicht entstanden, weil er sonst, so sagt Buschan, einige niedere primatoide Merkmale besitzen müßte (?).

Das Schlußergebnis unserer Untersuchung ist also, daß auch der paläontologische Nachweis der Abstammung des Menschen vom Tiere nicht gelungen ist. Während wir bei manchen Gruppen der Säugetiere, „der Wiederkäuer, Schweine, Rhinozeronten, Pferde, Elefanten usw. auf Grund der vorhandenen Versteinerungen, also auf Grund fester Tatsachen, bereits mehr oder weniger tief in das Tertiär hinabreichende Stammbäume mit größerer oder geringerer Sicherheit aufstellen können, steht der diluviale Mensch einstweilen noch als ahnenloser Parvenu, als wahrer Homo novus da“ [2].

„Ich gebe zu, daß meine obigen scharf zugespitzten Worte bis an die Grenze gingen, die möglich war. . . . Aber ich habe sie ganz absichtlich gewählt, um das, was wir tatsächlich wußten [3], ganz scharf zu kennzeichnen

[1] Die Umschau 1909, 953.

[2] Branca, Der Stand unserer Kenntnisse vom fossilen Menschen 59.

[3] Diese Worte wurden ausgesprochen von Branca auf dem V. internationalen Zoologenkongreß 1901.

gegenüber Behauptungen, wie sie Haeckel heute noch druckt, daß wir heute schon alle die fossilen wichtigen Zwischenglieder haben, welche eine zusammenhängende Ahnenkette von den ältesten Halbaffen bis zum Menschen hinauf darstellen."

„Man muß ungemein anspruchslos sein in Bezug auf die Gründlichkeit wissenschaftlicher Beweise, wenn man sich das glaubhaft machen will."

Branca verwahrt sich allerdings ausdrücklich, daß er damit sagen wolle, der Mensch habe überhaupt keine tierischen Ahnen gehabt, denn sonst wäre er ja „aus nichts geschaffen" worden. Diese feste Überzeugung Brancas ändert nun allerdings gar nichts an der Tatsache, daß wir bis jetzt die Ahnen nicht kennen; sie räumt auch absolut nicht die Schwierigkeit aus dem Wege, daß der Menschengeist, der nun einmal sein Dasein deutlich genug dokumentiert, sich nicht aus einem Tiere entwickeln kann. So müssen wir es im Gegensatz zu Branca als eine Forderung des gesunden Menschenverstandes hinstellen, daß die menschliche Seele, die den Menschen zum Menschen macht, keine tertiären Tierahnen hatte und, da sie nun doch einmal auftrat, eben aus nichts geschaffen wurde. Auch sind wir nicht so anspruchslos in Bezug auf wissenschaftliche Beweise, daß wir an die tierische Abstammung des menschlichen Leibes glaubten auch nach dem neuesten „Stand unserer Kenntnisse vom fossilen Menschen".

Es ist durch keinen Beweis dargetan, daß der Mensch jemals wesentlich tieferstehende Stadien durchlaufen habe. Ja die Forschung hat zum Teil ergeben, daß er das positiv nicht getan hat, soweit wir bis jetzt überhaupt positive Resultate erhalten haben. Wir müssen demnach sagen, weil eingestandenermaßen bis jetzt alle „Beweise", der paläontologische nicht ausgenommen, genau in dem Maße versagten, als die Anwendung derselben kritischer wurde, daß die Abstammung des Menschen vom Tiere tatsächlich nicht stattfand. Sonst müßten sich nach den Prinzipien der Wissenschaft die Anzeichen für eine Abstammung genau so mit dem fortschreitenden Wissen vermehren, als sie tatsächlich abnehmen. „Der Mensch hat sich nicht aus dem Tiere entwickelt", ist zurzeit das wirkliche Ergebnis der Wissenschaft.

Karl Frank S. J.

Rezensionen.

Die Inspirationslehre des hl. Hieronymus. Eine biblisch-geschichtliche Studie. Von Dr ***Ludwig Schade,*** Religionslehrer an der Mädchenmittelschule I zu Aachen. [Biblische Studien, herausgegeben von Dr O. Bardenhewer. XV, 4. u. 5.] gr. 8⁰ (XVI u. 224) Freiburg 1910, Herder. M 6.—

In dieser lehrreichen und anregenden Studie wird auf Grund sorgfältiger Vorarbeiten die Inspirationslehre des hl. Hieronymus dargelegt. Die Tatsache und das Wesen der göttlichen Inspiration, die aus dem Wesen der Inspiration folgenden Eigenschaften der Heiligen Schrift, ihre Erhabenheit, Irrtumslosigkeit, Einheit und auch ihre Dunkelheit bzw. der mehrfache Schriftsinn werden nach den Anschauungen des hl. Hieronymus, so wie dieselben in seinen Werken sich sporadisch vorfinden, im Zusammenhang und, soweit möglich, auch in ihrer Entwicklung vorgeführt. Dabei kommen recht interessante und zurzeit vielbesprochene Fragen zur Erörterung, wie der selbständige Anteil des Hagiographen am Zustandekommen der Heiligen Schrift, die Verbal- und Realinspiration, die Auffassung von der Irrtumslosigkeit des inspirierten Textes. Der Versuch, aus Hieronymuszitaten herauszulesen, daß der Hagiograph als Kind seiner Zeit nach den Anschauungen, auch den falschen, seiner Zeit uns geschichtliche Wahrheiten übermittle, wird im Anschluß an die betreffenden Bibelstellen geprüft und mit Recht als völlig gescheitert abgelehnt. Bei der Frage nach dem Umfang der Inspiration erfährt die Stellungnahme des hl. Hieronymus zum alttestamentlichen Kanon eine eingehende Behandlung. Der Verfasser legt 232 deuterokanonische Zitate aus Hieronymus vor in sieben Gruppen, die mit Ausnahme der ersten Gruppe sämtlich in die Zeit nach dem Jahre 390 fallen. Diese Übersichten sind überaus dankenswert, den Professoren der biblischen Einleitung höchst willkommen, nahezu fehlerfrei (in der ersten Gruppe steht Est **14**, 35 u. 36 anstatt Dn). Unter Berücksichtigung aller Umstände erlaubt sich der Verfasser „das Urteil, daß Hieronymus im Prinzip nach 390 die deuterokanonischen Stücke vom Kanon ausschloß und an diesem Prinzip weiterhin ununterbrochen festhielt, da sich keine entgegenstehende Äußerung nachweisen läßt" (S. 204). Der Verfasser urteilt selbständig und bekämpft die ziemlich allgemein vertretene Anschauung — „man könnte beinahe von einem wissenschaftlichen Dogma sprechen" —, den theoretischen Äußerungen gegen die deuterokanonischen Bücher widerspreche die Schriftpraxis des hl. Hieronymus auch nach dem Jahre 390. Einige Bedenken gegen diesen Teil seiner fleißigen Arbeit wird der Verfasser nicht ungern entgegennehmen und auch der Bemerkung zustimmen, daß von den im Schlußwort angedeuteten Punkten, in denen Hieronymus der wissenschaftlichen Forschung neue Wege wies, die eigenen Wege, die er bei Aufstellung des alttestamentlichen Kanons zeitweise einschlug, wohl zu unterscheiden sind.

Die siebte Gruppe (Nr 212—232) umfaßt 21 Stellen aus Weisheit und Sirach, die als kanonisch zitiert sind, jedoch ohne Quellenangabe. Der Verfasser vermutet

nun auf Grund seiner vorausgehenden Beobachtungen, Hieronymus sei sich des außerkanonischen Ursprungs dieser Stellen beim gedächtnismäßigen Zitieren nicht bewußt gewesen. Die Vermutung befremdet durch ihre Ausdehnung auf sämtliche Stellen. Soll Hieronymus den Buchanfang Weish 1, 1 als Heilige Schrift zitiert haben, ohne zu wissen, was er zitiert? und zwar nach Ausweis der sechsten Gruppe im nämlichen Isaiaskommentar, in welchem er Weish 1, 5 und 3, 13 f ausdrücklich dem Buch der Weisheit zuschreibt, letztere Stelle sogar bei Erklärung des nämlichen Kapitels kurz vor Weish 1, 1? Die Stelle Sir 11, 30 steht im 225. Zitat allem Anschein nach selbständig zwischen zwei Stellen aus den Sprüchen (27, 1 und 30, 2) und wird im 226. Zitat durch das folgende in alio loco von einer Stelle aus den Sprüchen deutlich unterschieden. Verrät das Unkenntnis des Fundortes? Im Sophoniaskommentar zitiert Hieronymus zur nämlichen Stelle erst Sir 27, 28 als Zeugnis aus Jesus Sirach und dann Sir 8, 6 als kanonisch; der Verfasser teilt die zweite Stelle der siebten Gruppe zu, das Zeugnis aber der sechsten Gruppe; infolgedessen wird Zusammengehöriges getrennt und einseitig gewertet.

Die sechste Gruppe (187—211) registriert 25 Zitate, davon 8 aus Weisheitsbüchern, die übrigen aus historischen Stücken; Hieronymus bekundet deutlich, daß er den Fundort kennt; jedoch soll kein Zitat zur Annahme zwingen, daß er die Stelle für kanonisch halte. Aber Weish 1, 4 gehört der sechsten und der siebten Gruppe an; das eine Mal weiß Hieronymus, welches Buch er zitiert, und das andere Mal weiß er, daß er Heilige Schrift zitiert. In der 191. Belegstelle zitiert Hieronymus folgende Bücher: Ps, Lk, Gn, Sir (1, 2 3), Dn, Ps, Is und fährt weiter: Quaeramus in Scripturis . . .; überdies wird Sir 1, 2 nach Ausweis der siebten Gruppe auch als kanonisch zitiert. In der 198. Belegstelle verwendet Hieronymus zwei Stellen aus kanonischen Büchern (Hab und Ex), spricht von regula Scripturarum und fährt unmittelbar fort: Unde et in Esther legimus. Wodurch deutet er an, daß im ersteren Falle Sirach, im letzteren Esther von den kanonischen Schriften auszunehmen sei?

In der fünften Gruppe (161—186) handelt es sich um 25 Zitate aus Weisheitsbüchern, denen eines aus Baruch beigefügt ist. Die zu allgemeine Quellenangabe alibi, in alio loco, in quodam libro soll augenblickliche Unkenntnis des Fundortes verraten. Das stimmt doch wohl nicht recht zu dem Unterschied von in eodem loco (aus dem gleichen Buch) und in alio loco (aus einem verschiedenen Buch), der vom Verfasser mehr als einmal hervorgehoben wird. Im 172. Zitat folgt auf zwei Stellen aus den Sprüchen Salomons eine Stelle aus Weisheit, eingeleitet durch in alio loco. Verrät das Unkenntnis? Bei positiven Versehen soll die Unkenntnis noch deutlicher hervortreten. Hieronymus zitiert das Buch der Weisheit öfter unter Salomons Namen, obwohl er oft genug sagt, daß es nicht von Salomon stammt; ebenso wird Sirach einmal als Weisheit, einmal unter Salomons Namen angeführt. Aber der Verfasser räumt ein: „Es wäre denkbar, daß Hieronymus Salomon synekdochisch gebraucht." Mit diesem Zugeständnis sind etwa acht „irrtümliche" Zitate preisgegeben. „Ein ganzer Rattenkönig von Irrtümern" soll sich im 178. Zitate finden; Hieronymus zitiert an erster Stelle Sirach unter dem Namen Weisheit (das ist berechtigt), dann folgt mit alibi der Prediger (7, 17), darauf mit in eodem loco (hier setzt der Irrtum ein) das Buch der Weisheit; damit man diesem Buche nicht etwa widerspreche, werden auch noch zwei paulinische Briefe und „der völlig unbestrittene Prediger" (7, 24 25) hinzugefügt. Der Fehler liegt in dem einen Worte eodem, das zum vorausgehenden und zum folgenden nicht paßt. Unregelmäßigkeiten im Gebrauch von eodem und alio loco

dürften übrigens auch ein Fingerzeig sein, daß man Hieronymus nicht nach einer starren Regel auslegen soll; sonst läuft man Gefahr, ihm einen Widersinn aufzubürden, der ihm völlig fremd war. Diese Gruppe bietet der Vermutung des Verfassers eine schwache Stütze, mehrt aber die deuterokanonischen Stellen, die als kanonisch bezeichnet werden, und heischt einen Vergleich mit der sechsten Gruppe. Stellen aus dem gleichen Zusammenhang finden sich in der sechsten Gruppe zweimal dem Buch der Weisheit zugeschrieben (Weish 1, 4 5) und in der fünften Gruppe durch ein zweimaliges scriptum est als kanonisch erklärt (Weish 1, 7 11). Im nämlichen Isaiaskommentar werden Weish 1, 5 und 3, 13 f dem Buch der Weisheit zugeschrieben, Weish 4, 8 und 6, 7 als unzweifelhaft kanonisch zitiert. Die gleichen Stellen Sir 1, 2 3 und 1, 33 werden nach Ausweis der sechsten Gruppe dem Buch der Weisheit zugesprochen, nach Ausweis der fünften Gruppe ohne Einschränkung in engstem sachlichen Zusammenhang mit protokanonischen Stellen verwendet, was nebenbei gesagt bei Hieronymus so häufig und auffällig geschieht, daß mit einem Hinweis auf das Vorkommen unkanonischer Zitate dieses schwere Bedenken gegen die These des Verfassers nicht erledigt ist.

In der vierten Gruppe (81—160) stehen 80 Zitate, die Hieronymus ohne Quellenangabe in den Zusammenhang eingeflochten hat, fast alle (nämlich 75) aus Weisheit und Sirach. Unter Hinweis auf die fünfte Gruppe meint der Verfasser: „Offenbar finden sich unter dieser Kategorie viele Zitate, deren deuterokanonischer Charakter Hieronymus im Augenblick der Verwendung unbekannt war." Ist das bewiesen oder ausreichend wahrscheinlich gemacht? und von wie vielen aus der großen Zahl?

In der dritten Gruppe (53—80) werden 28 Zitate vereinigt, in denen Hieronymus die deuterokanonischen Bücher als Geschichtsquelle, aber nicht als Offenbarungsquelle benutzt haben soll. Das gleiche scheint der Verfasser von den historischen Zitaten der sechsten Gruppe zu sagen. Im 53. Zitat weist Hieronymus seine in Christus geliebte Tochter Salvina auf Tugendbeispiele hin, auf Judith aus der hebräischen Geschichte und auf Anna im Evangelium; von Judith sagt er, sie habe ihre Heldentat in typo Ecclesiae vollbracht. Was berechtigt zur Annahme, daß das Buch Judith nur als Geschichtsquelle unmittelbar neben dem Evangelium steht? In der 80. Belegstelle sagt Hieronymus, die Gegner der Jonasgeschichte seien entweder Gläubige oder Ungläubige; sind sie Gläubige, so werden sie gezwungen sein, an viel größere Wunder zu glauben, an die Erhaltung der drei Jünglinge im Feuerofen (Dn 3), an den Durchzug durch das Rote Meer (Ex 14) und an die Bewahrung Daniels in der Löwengrube (Dn 14, 31); sind sie aber Ungläubige, so mögen sie Nasos Metamorphosen und die ganze griechische und römische Geschichte lesen mit all den lächerlichen Wundergeschichten, denen sie Glauben schenken. Man beachte, wie Hieronymus Offenbarungsquellen und Geschichtsquellen unterscheidet, wo es darauf ankommt, und denke an die große Zahl deuterokanonischer Zitate, die nach wie vor dem Jahre 390 ohne Warnungstafel zwischen den protokanonischen stehen. In der 54. Belegstelle zitiert Hieronymus gegen die Häretiker auf einer halben Spalte bei Migne (XXVI 48) Dt, 2 Sm, Mt, Ex, Judt, 1 Kor, Js, Phil, Apg, und zum Comicus (1 Kor 15, 33) bemerkt er ausdrücklich: quod bene dictum apostolus comprobavit. Wodurch ist angedeutet, daß nur Judith im Argument gegen die Häretiker den andern Bibelstellen nicht gleichwertig sei? Daß die Makkabäerbücher im Danielkommentar öfter als Geschichtsquelle angeführt werden, liegt in der Natur der Sache; übrigens nennt Hieronymus im 60. Zitat das erste Makkabäerbuch Scriptura; ist es ausgemacht, daß scriptura hier nur Geschichtsquelle bedeutet?

In der zweiten Gruppe (34—52) finden sich 19 Stellen, „in welchen Hieronymus in irgend einer Form auf den apokryphen Charakter aufmerksam macht", oder, wie der Verfasser S. 202 etwas kräftiger wiederholt, „denen ausdrücklich der kanonische Charakter abgesprochen wird". Einem absprechenden Urteil gleicht jedoch nur das 41. Zitat, wo gesagt wird, das Buch Tobias finde sich zwar nicht im Kanon, werde aber von kirchlichen Schriftstellern gebraucht (usurpatur ab ecclesiasticis viris). An den übrigen Stellen drückt Hieronymus einen Zweifel aus, einmal durch forte, sechsmal durch einen Bedingungssatz, acht- oder neunmal durch Hinweis auf das Fehlen der Stelle im hebräischen Text. Im 35. Zitat erblickt der Verfasser eine Gleichstellung zwischen der Weisheit, die den Namen Salomons trägt, und dem liber Patriarcharum, licet inter apocryphos computetur, ferner einen Gegensatz zwischen der Heiligen Schrift, deren Redeweise aus Ps 15 ersichtlich ist, und dem Buch der Weisheit, das diese Redeweise auch bestätigt; manchem Leser dürfte in beiden Fällen das Umgekehrte nicht minder einleuchten. Der „gleichsam konstruierte Gegensatz" zwischen den Psalmen und dem viele Jahrhunderte späteren Sirach im 39. Zitat wird vom Verfasser als nicht zwingend anerkannt; die Einreihung in die zweite Gruppe erfolgte wohl der Vollständigkeit zuliebe. Mit dem Resultat dieser zweiten Gruppe vergleiche man das S. 182 über Hieronymus Gesagte: „Wenn er ein einziges Mal sich vergißt und Judith zu den sacra volumina zählt neben Ruth und Esther, so dürfte dies wohl bedeutungslos sein." Wäre dann aber nicht der oben zitierte Satz einzuschränken, daß sich nach 390 keine entgegenstehende Äußerung nachweisen lasse?

Die erste Gruppe umfaßt 33 Belegstellen aus der Zeit vor 390, in welcher Hieronymus die deuterokanonischen Bücher noch nicht anzweifelte. Für die Beurteilung seiner Schriftpraxis ist auch diese Gruppe wertvoll, ja unentbehrlich. Daß nämlich Hieronymus die deuterokanonischen Bücher nach 390 in gleicher Weise wie vor 390 verwendet, nur noch viel häufiger infolge seiner schriftstellerischen Fruchtbarkeit, ist eine Tatsache, die unabhängig von seinen theoretischen Äußerungen festgestellt werden kann und muß. Von einem anders gewählten Standpunkte aus wird die Gruppierung der deuterokanonischen Zitate zu einem täuschenden Prisma für den Kritiker und Hieronymus zu einem „Realpolitiker" (S. 204), der in exegetischen, apologetischen und aszetischen Schriften mit unrechtmäßigen Bibelstellen ein sonderbares Spiel getrieben hätte.

Mögen diese einen untergeordneten Teil der Studie betreffenden Bedenken, wie sie das große Interesse des Rezensenten für die wertvolle Arbeit des Verfassers bekunden, so auch zu weiterer Prüfung und Würdigung der reichhaltigen Studie eine Anregung bieten.

Martin Hagen S. J.

Euangelium Gatianum. Quattuor Euangelia latine translata ex Codice Monasterii S. Gatiani Turonensis. Primum edidit, uariis aliorum codicum lectionibus inlustrauit, de uera indole disseruit ***Joseph Michael Heer.*** Cum tabula autotypica. gr. 8⁰ (LXIV u. 188) Freiburg 1910, Herder. *M* 14.—

Das Evangelium Gatianum der Pariser Nationalbibliothek (Nouvelles Acquisitions 1587), schon Calmet, Sabatier und den Verfassern des Nouveau Traité de Diplomatique bekannt, von Tischendorf und Gregory als Codex Gatianus

unter den Vulgata-Handschriften aufgeführt, hat seine Bezeichnung vom Kloster des hl. Gatian in Tours erhalten. Dort war es noch über die Mitte des 18. Jahrhunderts hinaus, nachdem es vielleicht schon im 8. Jahrhundert dahin gekommen. So wird wenigstens eine Randbemerkung in merowingischer Schrift erschließen lassen. Doch wird die Heimat der Handschrift nicht das Frankenreich sein, der insulare Charakter der Schrift weist über den Kanal; denn angelsächsische Elemente kamen erst mit Alkuin nach Tours. In Irland oder Northumberland hat Holcundus, so nennt sich der Schreiber am Schluß, die Handschrift im 8. Jahrhundert gefertigt.

Das Interesse, das Delisle und Berger noch in neuerer Zeit am Codex Gatianus genommen, lassen es verstehen, daß Heer sich entschlossen hat, den Text zu veröffentlichen. Der Hauptteil des vorliegenden Werkes bietet einen diplomatisch genauen Abdruck des Gatianum, der in seiner Treue die Kürzungen und Schreibereigentümlichkeiten so vollständig nachahmt, daß selbst Verschiedenheiten der Buchstabenformen, fortlaufende Schrift usw. beobachtet werden. Gewissenhaft sind die Korrekturen der verschiedenen Hände des 8. bis 10. Jahrhunderts auseinandergehalten. Die Kanones des Eusebius sind so wenig übersehen wie die Lagenzählung. Weshalb unter den paläographischen Besonderheiten die sehr gebräuchliche Ligatur von N und T (S. XVII) eigens erwähnt wird, ist nicht recht ersichtlich; kommt sie doch schon in den ältesten lateinischen Bibelhandschriften vor (Bobb., Fragmente von St Gallen usw.).

Die Prolegomena (S. IX—LXIV) behandeln die Geschichte der Handschrift, ihre Ausstattung und Textgestalt. Deutete die Schrift schon auf insulare Herkunft, so verrät auch der Text nahe Verwandtschaft mit den bekannten älteren irischen Handschriften. Indes lesen wir nicht einen reinen Vulgatatext, sondern einen Mischtext, wie ihn so viele lateinische Zeugen dieser und der späteren Zeit enthalten. Heer hat festgestellt, daß die altlateinische Schicht vor allem der afrikanischen Übersetzung zuzuweisen ist (S. XXVI—XXXIX), auch europäischer Einschlag scheint vorhanden zu sein.

Überlieferungsgeschichtlich sind diese Tatsachen nicht ohne Bedeutung, sie erschließen die Einsicht in das Verbreitungsgebiet der verschiedenartigen Textformen und ihrer Beziehungen zueinander.

Die Übereinstimmung mit der altlateinischen und darum auch mit der altsyrischen Überlieferung geht, wie Heer gut beobachtet hat, nicht allein auf manche Lesarten, sondern bis in den Übersetzungscharakter selbst hinein; so ist das griechische Partizipium nicht selten gleich behandelt (S. XLIX). Es war nicht überflüssig, einmal auf diese Ähnlichkeit hinzuweisen, und es ist zu naheliegend, daß Heer sich die Frage stellt, ob nicht etwa die altlateinische Übersetzung von der altsyrischen abhängig sei, und daß der Verfasser sich der Hoffnung hingibt, auf dem Wege genauer syntaktischer Vergleichung endlich die Rätsel, die uns die syrischen Texte noch immer aufgeben, lösen zu können. So richtig Heers Feststellungen sind, wir werden unsere Erwartungen vorerst nicht zu hoch spannen dürfen. Eine unmittelbare Abhängigkeit des Lateiners vom Syrer läßt sich trotz der beigebrachten Zeugnisse

nicht wahrscheinlich machen. Im Vulgärlatein ist das Streben nach Koordination sehr stark, im Syrischen ist sie notwendig. So wird es sich um zufälliges Zusammentreffen handeln. Jedenfalls ist der Text von **k** ohne unmittelbare Beziehungen zu einer griechischen Vorlage nicht zu denken. Ob Tatians Diatessaron die Vermittlerrolle zuzuerkennen ist, wird noch ausgiebiger zu begründen sein. Die Verwertung der lateinischen Übertragung von Ciasca unterliegt aber den gewichtigsten Bedenken, da Ciasca sich grundsätzlich so enge als möglich an die Vulgata angeschlossen hat. Selbst der arabische Tatian kann nicht ohne weiteres für eine syntaktische Vergleichung zu Grunde gelegt werden, da zu wenig sicher ist, wie weit der Bearbeiter sich an die ihm vorliegende Textrezension und Syntax gehalten hat.

Die Kapiteleinteilung des Gatianum hat Heer zu einigen guten Beobachtungen geführt (S. XX—XXIII). Alle Zahlen sind freilich nicht mehr zu erkennen oder vielleicht vom Schreiber selbst nicht übernommen, weil er den Sinn derselben nicht verstanden. Für Matthäus sind 28 Kapitel, für Markus 10 (das letzte beginnt Mk 11, 27), für Lukas 19 (beginnt Lk 22, 1), für Johannes 15 Kapitel nachweisbar. Markus und Lukas haben zweifellos ursprünglich mehr Nummern gezählt. Die Trierer Ada-Handschrift (9. Jahrhundert), die vielfach in der Teilung mit Gatian geht, hat für Markus 12, für Lukas 21 Kapitel. Andere ähnliche Zählungen bei Beissel, Geschichte der Evangelienbücher in der ersten Hälfte des Mittelalters, 1906, S. 332—335. Besondere Beachtung verdient unsere Handschrift wegen der Art der Zahlenbezeichnung. Nicht römische Zahlen, sondern Buchstaben sind verwandt, und zwar nicht in der Weise, wie sie oft zur Quaternionenbezeichnung gesetzt werden, sondern offenbar nach griechischer Vorlage. Denn a = 4, s = 6, z = 7, i = 10, k = 20 sind nur zu erklären durch Einsetzung der griechischen Zahlenwerte. Ob ig = 13 ist (S. XXII, Lk 11, 52), darf bezweifelt werden, es könnte im Griechischen IB geschrieben sein. In vier Fällen, in denen die Zahl 3 sicher ist, hat der lateinische Schreiber sie mit r wiedergegeben; andere Handschriften geben auch zu Lk 11, 52, Kapitel 12. Dieses Anzeichen griechischen Einflusses ist um so bedeutungsvoller, als die Zählung in Gatian von erster Hand herrührt und die uns bekannte griechische Überlieferung eine derartige Einteilung nicht zu kennen scheint.

Die Perikopenanfänge sind in Gatian erst im 10. Jahrhundert von dritter Hand in fränkischer Schrift nachgetragen, leider ohne Angabe der Tage und Feste. Die Perikopenzahlen decken sich mit denen der bekannteren Evangelienbücher nicht, zeigen aber eine gewisse Verwandtschaft mit dem Verzeichnis des hl. Burchard zu Würzburg und des karolingischen Evangeliars im Münster zu Aachen (Beissel, Entstehung der Perikopen des römischen Meßbuchs, 1907, S. 119—141). Von 72 Perikopen aus Matthäus in Gatian finden sich 64 im Aachener Comes, 62 bei Burchard; größer sind die Verschiedenheiten bei Markus. Die Perikope Lk 2, 1—20, die bei Griechen, Syrern und Lateinern fast ausnahmslos als Evangelium für Weihnachten oder die Vigil zu lesen ist, hat Gatian, wenn nicht ein Versehen vorliegt, ganz übergangen. Manche bei Burchard vorkommenden Perikopen fehlen

in Gatian. Es sind zum Teil gerade solche, die bei dem Würzburger Buch durch die Zusammenarbeitung zweier Systeme Aufnahme gefunden haben (Beissel a. a. O. S. 119). Da Heer die Perikopenanfänge nach den photographischen Platten gibt, könnte bei Durchsicht des Originals noch eine Ergänzung zu erwarten sein. Auch für die Kapitelteilung wird dasselbe gelten dürfen (S. XXIII).

Als Versehen, das gelegentlich zu unsicherem Urteil Anlaß wurde, sei die Ansetzung des Nouveau Traité de Diplomatique angemerkt. Der 3. Band des großen Werkes der beiden Benediktiner Tassin und Toustain, das einen so bedeutenden Fortschritt in der lateinischen Paläographie bedeutet, ist 1757 erschienen, also die wiederholt gegebene Jahreszahl 1577 (S. IX XI 181) und s. XVI (S. IX) danach zu verbessern.

Die Arbeit Heers ist als wissenschaftliche Leistung und zugleich als Zeichen des auf katholischer Seite immer mehr erwachenden Interesses an textkritischer Arbeit freudig zu begrüßen.

August Merk S. J.

1. **Kontrapunkt.** Leitfaden zur Verbindung von Melodien nach freier Methode. Von **P. Griesbacher,** op. 145. 8° (VI u. 252) Regensburg 1910, Coppenrath (Pawelek). *M* 4.80

2. **Kirchenmusikalische Schätze der Bibliothek des Abbate Fortunato Santini,** ein Beitrag zur Geschichte der katholischen Kirchenmusik in Italien. Von Dr **Joseph Killing.** 8° (VIII u. 516, davon 260 S. Musikbeilagen.) Düsseldorf 1910, Schwann. *M* 12.—

1. Es war eine alte Klage, die unter Musikgelehrten und unter tiefer gebildeten praktischen Musikern immer wieder laut wurde, daß die Theorie des Kontrapunktes seit Jahrhunderten völlig erstarrt sei und jegliche Aufnahme des durch die neuere Musik reichlich gebotenen Nahrungsstoffes zurückweise. „Die beiden Theorien der Kontrapunkte und der modernen Harmonie", schreibt z. B. Gietmann in seiner Musikästhetik (Nr 183), „sind bis jetzt noch nicht ganz vereinigt; man behandelt die Lehre vom Kontrapunkt noch rein historisch, ohne darauf die Gesetze der Harmonielehre anzuwenden. Nachdem diese aber sich einmal naturgemäß ausgestaltet hat, könnte man wohl auch zurückgreifend die Theorie des Kontrapunktes verbessern."

Dieser Wunsch ist nunmehr erfüllt, und zwar von einem Manne, der eine ebenso kunstgeübte Hand besitzt wie einen klaren, theoretisch tüchtig geschulten Geist. Ist doch Griesbacher bekannt als einer der besten Kontrapunktisten, und die Regensburger Kirchenmusikschule mag sich gratulieren, daß sie diese hervorragende Kraft für den Unterricht im Kontrapunkt gewonnen hat.

Das Buch ist ein Meisterwerk. Die Klarheit der Definitionen und praktischen Anleitungen, die weitherzige Formulierung der Regeln, die aber nirgends schrankenloser Willkür das Wort redet, eine gefällige, von treffenden Vergleichen durchwirkte Sprache, nicht zuletzt die Musterbeispiele zeigen einen feinen pädagogischen Takt, der seine Schüler stets zu fesseln und anzuregen versteht. Welcher

Fortschritt gegenüber den Werken, aus denen wir seinerzeit die Lehre des Kontrapunktes entnehmen mußten! Man möchte die Benützer des Griesbacherschen Buches darum beneiden, daß sie von Anfang an zu lebhafterem musikalischen „Farbensinn" angeleitet werden und nicht die früher übliche „Graumalerei" als das höchste Ideal der Musik anzusehen haben. Gewiß fanden auch von uns manche, vertrauend auf ihr natürliches Empfinden, den Weg zu einem lebhafteren „Kolorit" — Griesbacher selbst gehört ja zu diesen —, andere aber blieben zeitlebens unduldsame Diatonikschwärmer.

Die alte Schule hatte bezüglich der Dissonanzenbehandlung einen wesentlichen Unterschied gemacht zwischen betonten und unbetonten Taktteilen; die moderne Musik hat diese Unterschiede beseitigt, bezüglich der Synkopen stark modifiziert. Auf diesem Fundamente, unter Zuhilfenahme der chromatischen Tonleiter, baut der Verfasser seine Lehre vom Kontrapunkt auf mit Beibehaltung der traditionellen Schulungsgrundsätze (Note gegen Note, zwei Noten gegen eine usw.). Reichlichen Gebrauch macht der Verfasser in seinen Beispielen von den Triolen, einem der anregendsten rhythmischen Mittel. Dieselben gereichen, diskret angewandt, auch kirchenmusikalischen Gebilden zum Vorteil; sie haben ja im „Torkulus" des gregorianischen Chorals ihr Vorbild.

Etwas vollständig Neues bietet Griesbacher in der Lehre vom doppelten und mehrfachen Kontrapunkt. Wer je die Schule des Kontrapunktes durchgemacht hat, wird sich erinnern, daß gerade bei verwickelten Umkehrungsbeispielen Lehrer und Schüler oft ratlos an der Tafel stehen und sich vorerst zu einem „Rückzug" entschließen müssen, um wieder weiter voranzukommen. Griesbacher hat durch seine Methode von der einfachen und doppelten Projektion die Schwierigkeiten fast gänzlich beseitigt. Man denkt unwillkürlich an das Ei des Kolumbus. Der Kontrapunktiker hat so die Kontrolle seiner Arbeit stets vor Augen. Hier ist nicht der Ort, näher auf das System einzugehen. Der Verfasser hat die Umkehrungsmöglichkeiten nur zu einem kleinen Teil dargestellt. Das ist gut, genügt auch völlig. Er bemerkt selbst, daß „der praktische Wert dieser Schulung zunächst in den Fesseln liegt, die der Phantasie bei Erfindung des Kontrapunktes angelegt werden, und erst in zweiter Linie in der Schärfung des Blickes für die Verwertung eines Themas zur Fugenkomposition". Also mehr ein Mittel für die Schule als fürs Leben!

Die Fuge gilt dem Verfasser als „Krone des musikalischen Schaffens". Man braucht gewiß nicht die Antipathie eines Berlioz gegen die Fuge und gegen die Polyphonie überhaupt (Berlioz-Strauß, Instrumentationslehre S. 263) zu teilen und kann doch diese Ansicht des Verfassers bei allem seiner Person gebührenden Respekt bestreiten. Die Fuge enthält so viele konstruktive Elemente, daß man sie am besten mit der Architektur vergleichen kann. Wer möchte aber die Architektur als Krone der bildenden Künste bezeichnen? Ich für meine Person gebe gerne 20 Bachfugen für das wundervolle Adagio in Beethovens neunter Symphonie, oder für die „Allmacht" von Schubert, oder für das Wagnersche Siegfried-Idyll.

Der Verfasser ist ein Feind der Stimmenkreuzung. Wiederholt weist er sie als ein wenig empfehlenswertes Mittel ab, ohne auf eine nähere Begründung einzugehen. Man kann zugeben, daß Stimmenkreuzung kein gewöhnliches Mittel sein darf und daß sie sich bei Stimmen gleichen Klangcharakters wenig empfiehlt. Dagegen bewirkt Kreuzung verschiedener Klangfarben oft einen ausgesuchten Reiz, z. B. wenn der Tenor über den Alt emporsteigt oder Horn bzw. Klarinette über die Violinen. Ob die Bindung einer längeren Thesis an eine kurze Arsis „auch heute noch zu den Seltenheiten gehört" (S. 52), möchten wir etwas bezweifeln. Jedenfalls wendet sie Wagner mit Vorliebe und mit großem Geschicke sehr häufig an, um dadurch ein eigenartiges Schweben der Klangmasse zu erreichen. Die Synkope dieser Art im Schlußchor der neunten Symphonie Beethovens bei „Seid umschlungen, Millionen" konnte mich dagegen noch nie befriedigen. Jedenfalls ist es ein Mittel, dem der Schüler am besten ganz entsagt; er mag sich ein warnendes Beispiel nehmen an der ungeschickten Anwendung desselben bei unsern Durchschnittskomponisten.

Aus dem Beispiel 70 kann Referent eine querständige Disharmonie nicht herausfühlen. Die Empfindung bleibt gewissermaßen in einer prickelnden, indifferenten Schwebe, bis sie sich durch neu hinzutretende Töne zu Gefallen oder Mißfallen differenziert. Auch die Parallelen im Beispiel 124 könnte man meines Erachtens durchgehen lassen. Würden sie sich dem Ohr unangenehm aufdrängen, dann hätte der feinfühlende Verfasser im Beispiel 131 nicht selbst solche Oktaven auf der 2. Arsis gesetzt. In all diesen Detailfragen ist es eben schwer, allgemeine Gesetze aufzustellen, namentlich wenn man dieselben aus der modernen Praxis abstrahiert. Es gibt kaum eine Regel, der nicht eine Menge ganz begründeter Ausnahmen in den anerkanntesten Meisterwerken gegenüberstehen. Bald ist es die Umgebung bald die Klangfarbe, dann wieder das Tempo, das Härten mildert und aufhebt.

An sich gehört ein Abschnitt über Textunterlage und rhythmischen Fluß der Melodie nicht in ein Lehrbuch des Kontrapunktes; gleichwohl hätten einige Andeutungen vielleicht gute Dienste getan. Gerade hierin hat sich die moderne Musik gegenüber der alten wohl am wenigsten vorteilhaft entwickelt, wovon sich jeder überzeugen wird, der sowohl die alte wie die moderne Musik kennt. Was die neuere Musik an Farbe und scharfen Kontrasten gewonnen hat, hat sie an Natürlichkeit der Textbehandlung, an graziösem Schwung und Sangbarkeit der Melodie vielfach preisgegeben.

Man kann erfahrungsgemäß den Schüler nicht oft genug auf den Unterschied zwischen Schulmittel und praktischer Verwertung der gewonnenen Kenntnisse aufmerksam machen. Griesbacher zeichnet sich hierin ja schon vorteilhaft vor den Verfassern älterer Lehrbücher aus; vielleicht hätte eine noch öftere Mahnung nicht geschadet. Das Unterlassen solcher Hinweise ist meist schuld daran, daß gerade reichere Talente erst nach manchen üblen Erfahrungen sich klar darüber werden, daß Kontrapunktik nicht Selbstzweck sei, sondern Mittel zur Illustrierung des Textes, zum Ausdruck der Stimmung. Unsern vollen Beifall findet der

Verfasser, daß er durchweg die zwei modernen Schlüssel benützt hat. Heute, wo fast jeder, der Interesse an Musik hat, Violine oder Klavier spielt, hat die Scheu der Alten vor Hilfslinien jede Grundlage verloren. Also fort mit diesem unpraktischen Archaismus!

An störenden Druckfehlern seien angemerkt: Die Oktavenparallele zwischen Violine und Baß in Beispiel 230, Takt 1; die erste Note des Basses in Beispiel 231; das Beispiel 136 ist wohl aus Versehen an diese Stelle geraten, da der Verfasser die üble Wirkung von Hauptthesisparallelen veranschaulichen will, das Beispiel aber nur Subthesisparallelen bietet.

Das Buch ist grundlegend für alle späteren Arbeiten auf dem Gebiete der Kontrapunktik. Hoffentlich schenkt uns der Verfasser noch mal selbst „die großzügige Kompositionslehre", von der er S. 217 spricht und der er gewisse höhere Gesichtspunkte überlassen will. Wenn der Referent sich erlaubt hat, dieser Besprechung einige subjektive Randglossen anzufügen, so möge man das seinem außergewöhnlichen Interesse an dem wertvollen Werk zugute halten.

2. Erfreulicherweise wieder einmal ein musikgeschichtliches Werk von katholischer Seite! Schade, daß der junge Verfasser des Buches so schnell aus dem Leben scheiden mußte. Er hätte der Musikwissenschaft noch die trefflichsten Dienste leisten können, wie die Kirchenmusikalischen Schätze beweisen. Außer der einem Historiker nötigen Akribie und Objektivität besaß Dr Killing auch ein gutes ästhetisches Empfinden, wenn man auch nicht jedes seiner Werturteile auf die Wage objektiver Gültigkeit legen darf, z. B. wenn er in dem auf S. 158 angeführten Christe eleison von Pompeo Cannicciari „einen eigentümlich lieblich-schwärmerischen Ton" entdeckt. Wir finden darin einen recht trivialen Singsang.

Dieser Abbate Fortunato Santini, dessen kirchenmusikalische Sammlungen unser Buch teilweise vor unsern Augen ausbreitet, war eigentlich, obwohl Weltpriester und im 18./19. Jahrhundert lebend, eine echt mittelalterliche Mönchsnatur und fand im unermüdlichen Kopieren und Spartieren alter und neuer Kompositionen seine Freude und Lebensaufgabe. Nebenher sah er es auch ganz gerne, wenn er für sein Abschreiben einige Groschen verdiente. Durch seinen beharrlichen Fleiß wuchs seine musikalische Bibliothek, die er auch durch seltene Druckwerke zu bereichern verstand, zu einem im ganzen recht wertvollen Bestande an. Freilich findet sich auch vieles, was des Abschreibens nicht wert war und so zum Zeugen wurde für Santinis Mangel an feinerem Urteil. Daß Santinis Bibliothek um den Kaufpreis von 4000 Talern nach Münster kam, ist das Verdienst des für wahre Kirchenmusik begeisterten Bischofs Johann Georg Müller und seines Domchordirektors Quante. Freilich blieben die Schätze 40 Jahre ungehoben und unbekannt, bis der englische Forscher Edward Dent nachdrücklich auf ihre Bedeutung hinwies. In der Tat gibt die Sammlung ein völlig genügendes Bild von der Entwicklung der italienischen Kirchenmusik im Laufe dreier Jahrhunderte, wenn man die Blütezeit der venetianischen Schule ausnimmt. Diese Entwicklung darzustellen, war die Aufgabe, die sich der Verfasser gestellt und die er mit Geschick gelöst hat.

In langer Reihe ziehen die bedeutendsten Komponisten, angefangen von der Zeit der alten Niederländer und Franzosen bis hinein ins 19. Jahrhundert, an uns vorüber und weisen uns ihre Werke, die erst feierlich polyphon ertönen, später immer mehr mit Chromatik und freien Rhythmen durchsetzt werden, durch Stimmenanhäufung vielfach die innere Leere zu verdecken suchten und endlich, jeden Unterschied zwischen Theater und Kirche verwischend, in eine wahre Dudelsacksmusik ausarteten. Als Beispiele bringt der Verfasser größtenteils nur künstlerisch höher stehende Kompositionen. Es ist ja richtig, daß viele Sudeleien des 18. und 19. Jahrhunderts an sich eines Nachdrucks nicht wert sind; gleichwohl wäre musikgeschichtlich die eine oder andere Beilage dieser Art auch im zweiten Teil von größerem Interesse gewesen als die zwar nicht unkirchlichen aber faden Kompositionen Jannaconis und Santinis. Es hat übrigens auch in den Zeiten der größten Verweltlichung der Kirchenmusik nicht an den Versuchen gefehlt, ernstere Kompositionen für die Kirche zu schaffen; sie blieben aber vereinzelt, fanden auch leider von seiten der kirchlichen Autorität nicht die nötige Förderung. Erst im 19. Jahrhundert waren die Versuche mit Erfolg gekrönt, dank des energischen Einschreitens willensstarker, vom Ideal der echten Kirchenmusik durchdrungener Männer.

Sehr unpraktisch ist im Gegensatz zu dem eben besprochenen Griesbacherschen Werk der Gebrauch sämtlicher alten Schlüssel. Ob der Verfasser wohl bei Anwendung unserer so einfachen modernen zwei Schlüssel die Druckfehler auf S. 41 (die zwei letzten Takte der 8. Notenzeile) übersehen hätte? Zur leichteren chronologischen Orientierung wäre es wünschenswert gewesen, daß jedem Komponistennamen das Geburts- und Todesjahr beigefügt worden wäre. Inwiefern Benevolis Dixit Dominus (S. 139) Ähnlichkeit haben soll mit dem ersten Credo der Bachschen H-Moll-Messe, ist mir nicht klar geworden; die Ähnlichkeit ist doch eine recht äußerliche. Der wichtigste Mangel des Buches ist aber das Fehlen eines ausführlichen Personen- und Sachregisters, das durch die sorgfältig ausgearbeiteten Indizes der in der Santinischen Sammlung befindlichen Druckwerke und Manuskripte nicht wett gemacht wird.

Die Ausstattung des Bandes durch die Schwannsche Verlagsbuchhandlung ist eines hervorragenden wissenschaftlichen Werkes würdig.

Joseph Kreitmaier S. J.

Innocent XI. Sa correspondance avec ses Nonces 21. Septembre 1676 à 31. Décembre 1679. Première partie: Affaires politiques. Seconde partie: Affaires ecclésiastiques et le Gouvernement de Rome. Par ***F. de Bojani.*** Lex.-8° (VI u. 712; IV u. 602) Rome 1910, Desclée & Cie. *Fr.* 20.—

Die diplomatische Korrespondenz der Kurie unter Innozenz XI. bietet in mehrfacher Hinsicht ein besonderes Interesse. Noch gab es zu seiner Zeit „katholische Großmächte" im eigentlichen Sinn, für welche das Wort des Papstes etwas zu bedeuten hatte, und es gab Verwicklungen von weltbewegender Bedeutung,

in welchen diesen die Hauptrolle zufiel. Obenan stehen hier der Friede von Nymwegen und das Bündnis Österreichs mit Polen zur Abwehr der Türken, beide das mühevolle Werk des Papstes, durch welches die ersten drei Jahre seines Pontifikates völlig beherrscht sind. Nachdem die Breven Innozenz' XI. an die Fürsten durch P. Berthier O. Pr. in zwei Bänden bereits gesammelt vorliegen, handelt es sich hier um den Schriftenwechsel des Staatssekretärs mit den Nuntien, der teils nach der italienischen Urschrift, teils auszüglich oder in französischer Übersetzung mitgeteilt wird. Die überwältigende Masse der einschlägigen diplomatischen Schriftstücke hat der Herausgeber für den praktischen Gebrauch in Gruppen geordnet nach den Hauptangelegenheiten, welche die päpstliche Diplomatie gerade beschäftigten. In solchen Kapiteln findet man dann nicht bloß den Austausch zwischen dem Staatssekretär und dem Nuntius eines bestimmten Landes, sondern auch alles, was im Zusammenhang mit der betreffenden Sache andere Nuntien an die römische Zentrale oder die Nuntien gegenseitig unter sich mitzuteilen fanden. Um jedoch über den Einzelfragen den Zusammenhang mit den sonstigen Zeitereignissen und Zeitbewegungen nicht aus dem Auge zu verlieren, ist die ganze Publikation einigermaßen synchronistisch gehalten. Das 13jährige Pontifikat (1676—1689) ist in drei Zeitperioden von je 3—4 Jahren abgeteilt; nur die erste (September 1676 bis Ende Dezember 1679) liegt in den bisherigen zwei Bänden vor. Innerhalb dieser 3½ Jahre sind die verschiedenen Einzelangelegenheiten wieder nach drei Hauptgesichtspunkten geordnet: politische, kirchliche, landesherrliche, wobei natürlich die Scheidung nicht haarscharf durchgeführt werden kann. Kirchliche Rücksichten werden bei der päpstlichen Politik immer Einfluß üben müssen, sei es direkt, sei es wenigstens indirekt. Liegen der beschriebenen Anordnung ohne Zweifel berechtigte Erwägungen zu Grunde, so muß man immerhin dafür den Nachteil eintauschen, daß man die Vollentwicklung mancher Angelegenheiten und das gesamte Verhältnis des Papstes zu den einzelnen Höfen nicht ungestört verfolgen und im Zusammenhang überschauen kann und zuweilen Abschnitte von unbedeutendem Inhalt in der Aussicht auf Späteres sich gefallen lassen muß. Im ganzen kommt man jedoch reichlich auf seine Rechnung. Abgesehen von den vielen brauchbaren Nachrichten über kirchliche und politische, große und kleine Verhältnisse jener vielbewegten Zeit, lassen schon diese beiden Bände ein Zweifaches klar hervortreten. Das erste ist die ausgezeichnete Beschaffenheit der damaligen päpstlichen Diplomatie. Die meisten Nuntiaturen waren mit fähigen, gewandten und entschlossenen Männern von unbedingter Zuverlässigkeit besetzt. Die Pflichttreue, mit der die verschiedenen päpstlichen Geschäftsträger sich gegenseitig in die Hände arbeiteten und alles, was dienlich sein konnte, ihren Kollegen an andern Posten und der Zentrale in Rom sofort zur Mitteilung brachten, ist über jedes Lob erhaben. Nicht weniger Anerkennung verdient die kluge Oberleitung durch den Staatssekretär, der zu ermutigen, zu rügen, Rechenschaft zu fordern und zu belehren wußte nach Zeit und Maß.

Daneben bietet sich das eigentümliche Schauspiel dar, wie in das Gewirre der politischen Treibereien und selbstsüchtigen Strebereien von Potentaten, Ministern

und Diplomaten ein ganz geistlich gesinnter Papst eingreift, streng nach kirchlichen Grundsätzen, nur Gottes Gesetz, das Gewissen und die kirchlichen Kanones vor Augen, unbeugsam fest, manchmal bis zur Schroffheit, ein unpolitischer Papst, ganz ein Mann der Reform. Ein Reformpapst wird immer „unbequem" sein müssen; auch Innozenz XI. ist trotz seiner edlen Bestrebungen und hohen Tugenden zu seinen Lebzeiten nie populär gewesen und hat wenig Dank und Freude geerntet, selbst von denen, für die er am meisten getan. Doch hat er als Frucht unendlicher Geduld manche schöne Erfolge erzielt, und bei seinem Tode ist sein Andenken wie das eines Heiligen gefeiert worden.

Neben den kirchlichen und politischen Hauptaktionen, welche die erste Periode seines Pontifikates füllen, kommen in der Korrespondenz noch besonders in Betracht die Zustände am spanischen Hofe nach dem Ausscheiden des Kardinals Nidhart, die Katholikenverfolgung in England (Titus-Oates-Verschwörung), das feste Einschreiten des Papstes gegen die Inquisition in Portugal, der Kampf gegen die Quartierfreiheit der auswärtigen Gesandten in Rom. Schön tritt immer wieder die Sorge des Papstes hervor um Religionsfreiheit für die Katholiken in Rußland und England, Schweden und Dänemark wie auch in der Diaspora des nördlichen Deutschland. Das auswärtige Missionswesen wird gelegentlich gestreift. Für Persien und Armenien werden hauptsächlich Dominikaner, für Westafrika (Angola) die Kapuziner genannt. Die Kapuziner spielen überhaupt in dieser Korrespondenz eine wichtige Rolle. Interessante Notizen finden sich für die intimere Geschichte der Universität Löwen und die Schicksale des englischen Kollegs in Rom. Auch was gelegentlich über Maria von Agreda wie über die Feier der Unbefleckten Empfängnis sich findet, ist der Beachtung wert.

Auf genauere Angabe der Fundstellen für seine Dokumente hat der Herausgeber von vornherein verzichten zu sollen geglaubt, auch von Heranziehung einschlägiger Literatur und Beigabe sachlicher Erläuterungen hat er Abstand genommen. Es lassen sich gute praktische Rücksichten dafür ins Feld führen. Dagegen hätte er wohl etwas mehr dafür tun können, die furchtbaren Verstümmelungen der Orts- und Personennamen, besonders der deutschen, die sich aus der italienischen Urschrift oft kaum noch ahnen lassen, etwas aufzuklären. Vielleicht wird ein gutes Register am Schluß dem Übel einigermaßen abhelfen und man wird um so mehr einen raschen Fortgang der wertvollen Publikation wünschen. Die Beigabe guter zeitgenössischer Porträts von historisch merkwürdigen Persönlichkeiten ist dankend anzuerkennen.

Otto Pfülf S. J.

Fürstin Sophie von Waldburg zu Wolfegg und Waldsee. Ein Lebensbild, gezeichnet von **Karl Haggeney** S. J. Mit einem Vorwort von Dr Paul Wilhelm von Keppler, Bischof von Rottenburg. 8⁰ (VI u. 166) Mergentheim 1910, Ohlinger. *M* 1.60; feine Ausgabe *M* 3.—

Die Fürstin Sophie, Gemahlin des 1906 gestorbenen Fürsten Franz von Waldburg-Wolfegg-Waldsee, geborne Gräfin von Arco-Zinneberg, war eine Frau,

die beiden erlauchten Geschlechtern, dem schwäbischen und dem bayrischen, zu hoher Zierde gereicht. Aber der Kreis derjenigen, die ihr ein ehrendes und dankbares Andenken schulden, reicht viel weiter, und ihr Lebensbild, wie es hier mit warmer Teilnahme, aber ohne aufdringliche Lobrednerei schlicht und taktvoll gezeichnet ist, verdient die weiteste Verbreitung bei hoch und niedrig. Diese edle Frau vereinigt in ihrer Person die mannigfachsten Gegensätze: fürstliche Hoheit und Glanz des Reichtums ist gepaart mit aszetischer Einfachheit und demütigster Herablassung; ihre strenge Gewissenhaftigkeit und ihr sittliches Zartgefühl könnte einer modernen Weltdame übertrieben vorkommen, wenn nicht daneben eine Selbständigkeit, Tatkraft und Unerschrockenheit stände, die einem General Ehre machten; Glück in reichster Fülle wechselt mit Kreuz und Trübsal in allen Formen; eine weltverachtende Zurückgezogenheit und klösterliche Frömmigkeit ist verbunden mit universellstem Verständnis für alle Nöten und Bedürfnisse des Lebens und nie ermüdender, planmäßiger und fast verschwenderischer Wohltätigkeit. Es ist ein vorbildliches Leben für alle Klassen und Verhältnisse, für die Frauen zuerst, aber auch für die Männer. Selbstverständlich können die wenigsten es der Fürstin gleichtun im äußeren Umfang ihres Wirkens; aber darin liegt auch nicht der Kern und das Wesen dessen, was an ihr so ausnehmend vorbildlich ist. Das Große an der Fürstin besteht vielmehr darin, daß sie als katholische Christin in allen Lebenslagen das Wohlgefallen Gottes und ihre Standespflicht höher stellte als persönliche Befriedigung und weltliche Rücksichten. So wird ihre Lebensbeschreibung „von selbst zu einer Lobrede auf die heilige Kirche, deren treue Schülerin und Tochter sie war, und auf die Gnade Gottes, durch die sie wurde, was sie war", wie das bischöfliche Geleitwort so treffend sagt. Nur dieser gelehrigen Mitwirkung ihres starken Willens mit der göttlichen Gnade und dem ernsten Streben nach christlicher Vollkommenheit ist es zuzuschreiben, daß sie trotz aller Rücksichten, die sie auf Rang, Gesellschaft und Familie zu nehmen hatte, noch Zeit und Wege fand, sich selbst zu heiligen und durch Wort und Beispiel, durch Werke der leiblichen und geistlichen Barmherzigkeit auf unzählige Mitmenschen tröstend und bessernd, segnend und versöhnend einzuwirken.

Ihr äußerer Lebenslauf hat nicht viel Romantisches an sich. Nachdem sie ihre erste Jugend in der Familie zu München verlebt hatte, kam sie mit 14 Jahren nach Blumental bei Aachen, um sich in der berühmten Anstalt der Frauen vom heiligsten Herzen Jesu (Sacré-Cœur) allseitig auszubilden. Die vier Jahre, welche sie hier verlebte, bezeichnete sie später als die glücklichsten ihres Lebens. Darauf kehrte sie 1854 ins Vaterhaus und in den Kreis ihrer zahlreichen jüngeren Geschwister zurück. Ein langgehegter Wunsch, sich selbst dem Ordensleben zu widmen, scheiterte an unüberwindlichen Hindernissen. Im Jahre 1860 vermählte sie sich mit dem damaligen Erbgrafen von Waldburg und verbrachte die nächsten Jahre in der ländlichen Stille des Schlosses von Waldsee, ganz der Sorge für die eigene Familie und für das Wohl ihrer nahen und entfernteren Umgebung gewidmet, bis sie nach dem Tode des Fürsten Friedrich († 21. April 1871) mit ihrem Gemahl in das fürstliche Schloß von Wolfegg übersiedelte. Ihre Ehe war

mit fünf Söhnen und zwei Töchtern gesegnet, auf deren christliche und standesgemäße Erziehung die Mutter eine außerordentlich gewissenhafte und ganz mustergültige Sorgfalt verwandte. So war ihr als Gattin und Mutter ein irdisches Glück beschieden, das der Welt höchst beneidenswert erscheinen mußte. Die Freude ihres katholischen Mutterherzens steigerte sich, als zwei ihrer Kinder auf die Ehren der Welt verzichteten und den Ordensstand erwählten. Der älteste Sohn, Erbgraf Friedrich, trat 1887 in die Gesellschaft Jesu und die älteste Tochter Maria ein Jahr darauf in die Kongregation des heiligsten Herzens Jesu ein. Aber der bittere Kelch folgte nur allzubald nach. P. Friedrich v. Waldburg S. J. hatte eben unter großartiger Teilnahme von nah und fern seine Primiz in Wolfegg gefeiert (8. September 1894), als eine tückische Krankheit ihn zu Ditton in England, wo er seine theologischen Studien beendete, in wenigen Tagen hinwegraffte. Zehn Jahre später kam von Rom die Nachricht, daß auch Gräfin Maria, mit dem Ordensnamen Mutter von Wolfegg genannt, nach kurzer Krankheit verschieden sei. Noch einen zweiten blühenden Sohn sah die Mutter kurz nach seiner Verheiratung ins Grab sinken. Die Fürstin selbst wurde von schweren Krankheiten heimgesucht, und ihre letzten Jahre waren infolgedessen ein beständiger Leidensweg. Hilflos gelähmt daniederliegend sah sie den treu geliebten Gatten am 14. Dezember 1906 durch den Tod von ihrer Seite gerissen. Erst drei Jahre später (21. Dezember 1909) wurde auch sie durch einen höchst erbaulichen Tod von ihrem Kreuz erlöst.

In kranken und gesunden Tagen dachte die edle Frau immer zuletzt an sich selber, um so besorgter aber daran, wie sie andern Gutes tun, anderer Nöten abhelfen und Betrübte trösten könne. Es ist darum nicht zu viel gesagt, wenn das vorliegende Büchlein von hoher geistlicher Stelle als das Lebensbild einer Heiligen bezeichnet wurde, das auch ohne Kanonisation auf die heutige Zeit einen besonders heilsamen und ermutigenden Eindruck auszuüben vermöge. Möge es unter hoch und niedrig in diesem Sinne wirken als lebendes Vorbild aller christlichen Tugenden; möge es den Standesgenossen der Entschlafenen zeigen, wie sie die Mittel und Vorrechte ihrer Stellung zum Segen für sich und den Nächsten verwenden können. Die weniger vom Glück Begünstigten aber werden aus dem Einblick in die Verhältnisse und Denkweise einer hohen Familie, der ihnen hier vermittelt wird, die Erkenntnis schöpfen, daß es unverständig und ungerecht wäre, alles Heil von der Zerstörung der Standesunterschiede zu erwarten. Wenn nur das Verständnis für soziale Pflichten und soziales Wirken im Geiste des Christentums, das uns in der Fürstin und ihrer Familie entgegentritt, zu allgemeiner Geltung kommt, dann können gerade die oberen Zehntausend mehr zur Versöhnung der Klassengegensätze beitragen als irgend eine erträumte Polizeifürsorge des Zukunftsstaates.

Matthias Reichmann S. J.

Bücherschau.

Klippen der Zeit. Bd I: Das moderne Denken oder Die moderne Denkfreiheit und ihre Grenzen. Von Otto Cohausz S. J. 8° (136) Köln 1911, Bachem. *M* 1.80

Das Buch, für weitere Kreise der Gebildeten bestimmt, bespricht einen Gegenstand, den man vor der angeblich zur Vollreife erwachsenen, allseitig Schrankenlosigkeit fordernden Persönlichkeit unserer Zeit kaum zu viel besprechen kann. Diese Persönlichkeit will sich ausleben nicht bloß im Handeln, indem sie jeder Lebensmöglichkeit, gut oder böse, nachgeht, sondern auch im Denken, indem sie jede Unterbindung irgend einer Denkmöglichkeit, richtig oder falsch, als Geistesunfreiheit verfemt. Der Unbändigkeit des modernen Denkens gegenüber verteidigt der Verfasser die einzuhaltenden Schranken, die er ansprechend in natürliche und übernatürliche einteilt. Natürliche Bindungen des Denkens sind das Objekt, die absolute Wahrheit, berechtigte Autorität; an sie sich haltend, entgeht man dem Subjektivismus, Kantianismus, Relativismus, Individualismus. Auf Kant entfällt seinem Ansehen gemäß über ein Fünftel des Buches; die energischen Ausdrücke S. 43 meinen offenbar unmittelbarer die allgemein genommene Erkennbarkeit als die im allerstrengsten Sinn gefaßte Beweisbarkeit Gottes. Übernatürliche Grenzen sind mit der Offenbarung gegeben; dieser Offenbarung haben wir uns zu beugen, der Offenbarung im wahren Sinne des Wortes, nicht auf eine Voraussetzungslosigkeit uns versteifend, die nicht einmal Wahrheit voraussetzen will, nicht bloß mit einem schwanken Gefühle, sondern in rechtem dogmatischem Glauben und mit Anerkennung der gottgegebenen Lehrgewalt. So kommen wir zur gesunden Freiheit, die zwischen Ungebundenheit und Geistessklaverei die gute Mitte hält: Medio tutissimus ibis. In schöner Sprache, der man den rednerischen Schwung, worin die Gedanken laut Vorwort konzipiert worden sind, deutlich anmerkt, in kleinen, leicht lesbaren Abschnitten, mit klarer Disposition und Gedankenfolge trägt der Verfasser diese Wahrheiten vor. In der Zeit der Freidenkerbewegung hat das Buch besondere Aktualität. Wenn auch die Freidenkerei praktisch nicht eine Verteidigung der Denkfreiheit, vielmehr einseitige, höchst voraussetzungsvolle Religionsleugnung bedeutet, ist es doch gut, daß immer wieder gezeigt werde, wie wenig selbst ihr Name einen Vorzug besagt.

1. **Die Resultate der neueren Ausgrabungen und Forschungen in Palästina.** Von Dr Paul Karge, Priester der Diözese Breslau, z. Zt in Jerusalem. Erste und zweite Auflage. [Biblische Zeitfragen. Dritte Folge, 8/9.] 8° (94) Münster i. W. 1910, Aschendorff. *M* 1.—; bei Bezug der dritten Folge 90 *Pf*.

2. **Die Taufe im Neuen Testament.** Von Dr Wilhelm Koch, Professor an der Universität Tübingen. Erste und zweite Auflage. [Biblische Zeitfragen. Dritte Folge, 10.] 8° (44) Münster i. W. 1910, Aschendorff. 60 *Pf*.; bei Bezug der dritten Folge 45 *Pf*.

1. Die Einleitung kennzeichnet gut die Weltstellung Palästinas und Syriens durch die Lage an der Peripherie dreier großer Kulturkreise und mitten zwischen den beiden großen Weltreichen, Babylonien-Assyrien und Ägypten. Nach einem geschichtlichen Überblick betreffend die neuere Palästinaforschung in ihren drei Gruppen (in Südwest-

Palästina, bei Megiddo am Südrande der Ebene Jesreel, bei Jericho) werden zunächst die kulturgeschichtlichen, sodann die religionsgeschichtlichen Ergebnisse der Palästinaforschung besprochen. Einleitende Bemerkungen über die Schichtung der Tells (Hügel, Ruinenhügel) und die Datierung der Funde geben auch dem Laien ein Verständnis der Methode der Forschung. Spuren der neolithischen Periode (von ca 4000 bis 2500 v. Chr.) fanden sich bei Geser; durch Einwanderung semitischer Stämme und durch den Gebrauch der Metalle entsteht eine neue Kultur, die kanaanitische, mit Städtebau und Festungswerken und Burgen, mit Garten- und Ackerbau; die Funde zeigen lebhaften Verkehr mit Ägypten und Babylonien, den Einfluß letzteren Landes bekunden die in Lachis und Thaanach aufgefundenen altbabylonischen Keilschrifttafeln. Die kanaanitische Kultur kam den einwandernden Israeliten zu statten, leider widerstanden sie nicht hinlänglich den Schattenseiten derselben, worüber das weitere Kapitel „Die religionsgeschichtlichen Ergebnisse" Aufschlüsse erteilt. Die Ausbeute zur Kenntnis der israelitischen Religion ist allerdings gering; aber gerade was nicht gefunden wurde, ist von Bedeutung: keine israelitische Kultstätte, kein Jahvebild ist aufgefunden worden, während an kanaanitischen Idolen, Astartebildern u. dgl. kein Mangel ist (S. 85). Von großem Interesse ist, wie die rein israelitische Stadt Jericho, abgelegen von den großen Verkehrsstraßen, sich von den andern Ruinenstätten unterscheidet: „kein Skarabäus, kein Siegelzylinder, kein Ton-, kein Bronzeidol ist gefunden worden" (S. 87). Die kanaanitische Kultur ist der hellenistischen gewichen; Spuren der letzteren wurden in Megiddo, Maresa und Geser gefunden (S. 57). Der Schluß des inhaltreichen Doppelheftes bringt das Verzeichnis der wichtigsten Literatur (Ausgrabungsberichte, Gesamtdarstellungen).

2. Der erste Abschnitt behandelt die Taufe im Urchristentum nach Vorgang und Inhalt. Die Worte „Taufe im Namen Jesu" unterscheiden die christliche Taufe von allen andern Taufen, bezeichnen aber nicht eine Taufformel. Als Bedingung zum Empfang wird Glaube und Buße verlangt, als Wirkung wird bezeichnet Reinigung von Sünden, Mitteilung des Heiligen Geistes, Eingliederung in den mystischen Leib Christi (S. 9—12). Die Taufe galt dem Urchristentum als Sakrament ganz im Sinne der katholischen Auffassung. Wenn auch die Mithrasmysterienweihe als Wiedergeburt dargestellt wird, so ist doch Inhalt und Auffassung der Wirksamkeit wesentlich verschieden (S. 16). Im zweiten Abschnitt wird die Frage über Herkunft der Taufe erörtert. Früher fragte man bloß, wann Christus die Taufe eingesetzt habe, ob bei seiner Taufe im Jordan oder gelegentlich der Unterredung mit Nikodemus oder durch den nach seiner Auferstehung gegebenen Auftrag Mt 28, 19. Aber seit mehreren Jahrzehnten lautet die Frage der protestantischen Theologie: Hat Christus überhaupt die christliche Taufe eingesetzt? Die Antwort, die auch Loisy gibt, lautet meistens: Die Taufe ist eine Schöpfung der christlichen Urgemeinden (S. 19). Man leugnet eben die Echtheit von Mt 28, 19 als eines Herrenwortes. Sechs Gründe der Leugnung werden S. 27 f angeführt und widerlegt, und schließlich, da Mt 28, 19 Worte des Auferstandenen sind, wird Loisys Aufstellung besprochen: die Einsetzung der Taufe geht zurück auf den Christus des Glaubens, nicht auf den Christus der Geschichte. Diese Meinung Loisys ist grundfalsch; auch der Historiker kann und muß die wirkliche Auferstehung beweisen; und da konnte S. 35 richtiger gesagt werden, der Historiker müsse bedenken, daß sich die Überzeugung der Apostel nicht aus einer Glaubensdisposition, zu der dann das historische Faktum des leeren Grabes hinzugekommen, erklären lasse; die evangelischen Berichte zeigen nichts von

dieser vorgängigen Glaubensdisposition, sondern bekunden das Gegenteil; der Auferstandene hatte sozusagen Mühe, sie von der Tatsächlichkeit seiner Auferstehung zu überzeugen. Also eine vorhergehende Glaubensbereitschaft der Apostel anzunehmen, zu der dann eine natürlich-vernünftige Erwägung getreten sei, und so die Überzeugung der Apostel, den Herrn gesehen zu haben, erklären zu wollen, das würde auch für den Historiker dem Tatbestande seiner Quellen nicht entsprechen. Und daß auch der Historiker außerdem Gründe hat zur Annahme, Christus habe die christliche Taufe bereits während seines irdischen Lebens verkündet, wird S. 36 gut dargelegt. Weitere Einwände, die Taufe sei dem Mysterienwesen der hellenistischen Zeit, oder dem Religionssystem des Mandäismus entnommen oder sie sei als Sakrament eine Schöpfung des Apostels Paulus, finden ihre Erledigung S. 37 f.

1. **Die Erziehung zur Keuschheit.** Gedanken über sexuelle Belehrung und Erziehung, den Seelsorgern und andern Erziehern vorgelegt. Von M. Gatterer S. J. und F. Krus S. J. Dritte, vermehrte Auflage. kl. 8° (VI u. 124) Innsbruck 1911, Rauch. 70 *Pf.*; geb. *M* 1.20

2. **Die Behandlung des 6. Gebotes in der Prima höherer Lehranstalten** in vierfacher Ausführung. Separatabdruck aus Heft 6/7 der Monatsblätter für den katholischen Religionsunterricht an höheren Lehranstalten. gr. 8° (92) Köln 1909, Bachem. *M* 1.20

1. An Stelle der verwirrenden, oft recht verfänglichen Vorschläge für „sexuelle Aufklärung“ gibt die kleine Schrift eine Anleitung für die „Erziehung der Jugend zur Keuschheit“. Sie behandelt in schlichter, praktischer Darlegung die Bedeutung der Keuschheit, die Gefahren, die ihr drohen, die Mittel zu ihrem Schutz, die angemessene Belehrung und auch die Heilung derer, die bereits Schaden genommen haben. Der rechtzeitigen Belehrung, sowohl im gemeinsamen Unterricht wie durch Privatunterweisung, ist besondere Aufmerksamkeit geschenkt. Auch wer die allzu reiche Literatur über die Frage kennt, wird für das Büchlein dankbar sein. Die Grundsätze der katholischen Moral und Pädagogik sind in klarer Fassung immer vorausgestellt und dann der Versuch einer Ausführung vorgelegt, anders für die unteren, anders für die oberen Klassen der Volksschule. Die Hauptschwierigkeit bleibt der Einzelbelehrung, der das Physiologische stets vorbehalten ist. Über das Wieviel und Wie werden die Meinungen oft auseinandergehen. Ob nicht hier — es sind Kinder von 14 Jahren an vorausgesetzt — etwas zuviel auf einmal geboten wird? Die Praxis wird modifizierend wirken; denn die Hauptlast hat wohl doch der Beichtvater zu tragen, da, wie immer wieder bestätigt wird, die Eltern entweder ganz ungeeignet sind oder sich zur Belehrung nicht verstehen wollen. Der Beichtvater aber hat nie auf einmal so viel Zeit, um alles zu sagen; also muß er das Notwendige auf eine kürzere Formel zu bringen suchen; weiß er das Vertrauen zu bewahren, wird ihm das Kind durch Fragen den erwünschten Anlaß geben, die Belehrung stufenweise zu vervollständigen. So mag es auch oft besser sein; die Neugierde der Jugend ist sicher groß; aber es liegen doch auch zahlreiche Erfahrungen vor, daß junge Leute mit unvollständigen Antworten sehr zufrieden waren; weitere Erklärungen können auch die Quelle schwerer Versuchungen werden, während vor den Gefahren in liebevoller und genügender Weise gewarnt werden kann, ohne daß das Letzte gesagt wird. Trotz dieser kleinen Bedenken ist das Büchlein mustergültig, weil es den richtigen Geist zeigt: Das Sinnliche muß möglichst ausgeschaltet,

die hohe Absicht und Weisheit des Schöpfers in den Mittelpunkt gerückt werden. Das gilt auch von den Predigten über den Ehestand; in Männer- und Müttervereinen muß mit Vertrauen und Ausdauer daran gearbeitet werden, eine hohe Auffassung von der christlichen Ehe tief einzupflanzen und zu verbreiten; dies ist das wirksamste Gegenmittel gegen alle Gefahren der sexuellen Frage. Darum wird auch der Prediger viel Anregung aus der Abhandlung gewinnen.

2. Die sehr zu empfehlende Schrift sieht von der Theorie ganz ab. Sie bietet vier preisgekrönte Arbeiten von Religionslehrern, die in Form einer fertigen Ansprache an die Prima höherer Lehranstalten gegeben sind. Nicht nur die Heiligkeit der Ehe und die Mittel zur Bewahrung der Keuschheit, auch „die Bedeutung des Geschlechtstriebes im Plane des Schöpfers und die Ausschreitungen des Geschlechtslebens“ waren nach den Bedingungen des Ausschreibens zu behandeln. Die nicht leichte Aufgabe ist von allen mit feinem Takt und psychologischem Verständnis gelöst worden; wenn die erste Arbeit einen wärmeren persönlichen Ton anschlägt, so haben auch die übrigen ihre eigenen Vorzüge. Vom Physiologischen wird im allgemeinen gesprochen als von etwas Bekanntem, was durchaus zu billigen ist; es kommt hier überhaupt viel weniger auf ganz klare Einsicht in die Sache an, als auf den solid motivierten festen Entschluß, Gottes Gebot allen Ernstes ganz zu erfüllen. Von den Verfassern wird wohl vorausgesetzt, daß bei den evangelischen Räten der Stand der Jungfräulichkeit eingehend besprochen ist; darum findet er hier kaum flüchtige Erwähnung. Etwas ausführlicher wären vielleicht die übernatürlichen Mittel zu empfehlen, besonders die Marienverehrung und die Verehrung und Nachahmung der heiligen Jugendpatrone; die letzteren sind in keiner Abhandlung erwähnt; der Empfang der Sakramente ist vorsichtig auf eine niedere Zahl gesetzt. Ist die Vorsicht nicht vielleicht allzu groß? Seien wir nicht so bange, die Studenten zur häufigen Kommunion einzuladen; sie bedürfen der göttlichen Speise. — Noch eine allgemeine Bemerkung: wer nicht im stande ist, mit großer Unbefangenheit über dieses Thema zu reden, läßt es besser ganz bleiben, er würde viel mehr Schaden als Nutzen stiften. Es versteht sich von selber, daß der Religionslehrer vor dieser Stunde viel mehr betet als vor jeder andern.

Statistisches über die Ordensprovinz Saxonia. Von P. Paulus v. Loë O. Pr. [Quellen und Forschungen zur Geschichte des Dominikanerordens in Deutschland, IV.] 8° (66) Leipzig 1910, Harrassowitz. *M* 2.60

Wie Heft I eine sehr willkommene Statistik für die ehemalige Ordensprovinz Teutonia, so bietet das vorliegende eine solche für die Saxonia, d. h. ein Verzeichnis der in ihr Gebiet fallenden 60 Niederlassungen nach ihren Gründungsdaten von 1224—1725, ein solches der Provinziale, der bekannten Schriftsteller und der aus diesen Klöstern hervorgegangenen Bischöfe (bzw. Weihbischöfe). Da die Provinz nicht nur Sachsen, Thüringen, Meißen und Westfalen je unter eigenen Vikaren umspannt, sondern auch Holland und Friesland, Brandenburg und die „Slavia“ (Lübeck, Hamburg, Mecklenburg und Pommern) und sogar Livland mit den Klöstern von Riga, Dorpat und Pernau, so ergibt sich der Wert einer solchen auf authentischem Urkundenmaterial beruhenden Übersicht von selbst. Wichtiges bietet überdies das Verzeichnis der Ordensschriftsteller wie auch der Bericht über das Fortschreiten der Ordensreform. Beim Verzeichnis der Weihbischöfe, wie auch bei den Schriftstellern ist Livland mit seinen entlegenen Klöstern unberücksichtigt geblieben, sonst

aber ist recht vieles fleißig zusammengetragen, und 13 alte Dokumente sind als Anhang beigedruckt. Über die früheren Hefte dieser wertvollen Veröffentlichungen vgl. diese Blätter LXXVII (1909) 93 f.

P. Martin von Cochem 1634—1712. Sein Leben und seine Schriften nach den Quellen dargestellt von Joh. Chrysostomus Schulte O. M. Cap. [Freiburger Theologische Studien, 1. Heft.] gr. 8° (XVI u. 208) Freiburg 1910, Herder. *M* 3.—; geb. *M* 3.60

Der außerordentlichen Bedeutung, welche Martin von Cochem als religiösem Volksschriftsteller zukommt, hat Dr H. Stahl 1909 eine literaturgeschichtliche Studie gewidmet, die sehr interessante Seiten aufdeckte, aber erst recht empfinden ließ, daß wir bis heute einer auch nur einigermaßen genügenden Arbeit über das Leben und Wirken dieses ausgezeichneten Kapuziners entbehrten (vgl. diese Blätter LXXIX 109 f). Dank einer direkten Anregung von seiten Stahls und unter dessen freundlicher Beihilfe hat nun ein Ordensgenosse P. Martins Hand ans Werk gelegt und zum erstenmal auf Grund der Ordensberichte den ganzen Lebenslauf, das seelsorgerliche Wirken, die Leiden und Wanderungen, die schriftstellerischen Arbeiten des Kapuziners und deren Erfolge nach allen nachweisbaren Einzelheiten geschildert. Er weiß vieles Neue zu erzählen, und es hat etwas Überraschendes, den Mann, der als Schriftsteller eine so ungewöhnliche Fruchtbarkeit entwickelt hat, gleichzeitig auch in der praktischen Seelsorge und im schwierigen Amte eines bischöflichen Visitators so angestrengt tätig zu sehen. Daß ein solcher Mann auch Tadel und Widerspruch zu erdulden hatte, wird niemand wunder nehmen, der das Menschenleben nüchtern anschaut und Gottes Führung mit seinen Dienern kennt. Der viele Wechsel aber in den äußeren Lebensbedingungen, der Aufenthalt P. Martins in so verschiedenen Gegenden mag manchem neu sein. Hinsichtlich der schriftstellerischen Tätigkeit Martins konnte die neue Schrift auf den Ergebnissen Stahls weiterbauen. Sie bestätigt dessen Urteil über P. Martins selbständige und geschickte Arbeitsweise, die ihm ureigene Volkstümlichkeit und die verhältnismäßige Vortrefflichkeit seiner Sprache, ebenso seine großen Erfolge und den ungeheuern geistigen Einfluß, den er geübt hat bis auf unsere Tage. Ein „Verzeichnis der benutzten Ausgaben der Cochemschen Schriften“ ist an die Spitze gestellt, und im Verlauf der Darstellung werden auch die Schriften im einzelnen genauer beschrieben. Aber eine übersichtlich geordnete und, der heutigen Kenntnis entsprechend, vollständige Bibliographie wäre deshalb nicht überflüssig gewesen, hätte vielmehr zu neuen Entdeckungen beitragen können. Der Verfasser, der über seine persönliche Wertschätzung für den berühmten Kapuziner sonst keinen Zweifel läßt, hat geglaubt, gerade als dessen Ordensgenosse den Schwächen und Blößen, die sich an P. Martins Schriftstellerei entdecken lassen, als unerbittlicher Richter gegenüberstehen zu müssen, hat sie mit der modernkritischen Richtung konfrontiert und vor der Hochschulweisheit unserer Tage beschämt werden lassen. Solchen, die Martin von Cochems Schriften weder recht kennen noch verstehen, wird dies zur Genugtuung gereichen; andern, welche mit dem lieben alten Kapuziner schon gebetet und betrachtet haben, könnte manche der gebrauchten Wendungen wehe tun. In richtigem Gefühl schreibt der Verfasser an anderer Stelle selbst über den begnadigten Volksschriftsteller: „Er besaß eine wahre Kindeseinfalt und einen geradezu naiv-gläubigen Sinn. . . . Seine einfältig naive Denkart weiß dem Gegenstand, in den er sich gerade versenkt, fast regelmäßig derartig kindlich-fromm empfundene neue Seiten abzugewinnen, daß der Leser trotz

des Bedauerns über die manchmal allzu große Naivität nicht umhin kann, dem frommen, einfältigen Kindersinn seine Bewunderung zu zollen. Er wird darum auch die Kritiklosigkeit, mit der P. Martin allem gegenüberstand, was der mittelalterlichen Visions- und Legendenliteratur angehört, nicht allzu schroff beurteilen."

L'Oeuvre des Congrès Eucharistiques. Ses origines. Par l'abbé Jean Vaudon. 8° (VIII u. 296) Paris 1910, Bloud. *Fr.* 3.50

Die internationalen Eucharistischen Kongresse, die seit 1881 einen so hohen Aufschwung genommen und so große Bedeutung erlangt haben, traten nicht ins Leben ohne eine bewegte Vorgeschichte, und diese wird hier erzählt. Für einzelne Provinzen Frankreichs hatte man solche Zusammenkünfte der Vertreter der Eucharistischen Werke schon vorher gekannt, und eine wachsende, stark nach außen hervortretende Begeisterung für die Verherrlichung des heiligen Altarssakramentes hatte sich vielerorts, namentlich in Frankreich, schon vorher gezeigt. Der Ausgangspunkt der Bewegung, die zu den internationalen Kongressen hinführte, geht zurück auf das Jahr 1874. Damals ließ Abbé P. Bridet, der Begründer der Pfarrei vom heiligen Sakrament zu Lyon, die wirkungsvolle Broschüre erscheinen Le salut social par l'Eucharistie; noch größeren Eindruck machte bald darauf die Schrift des blinden Bischofs Msgr Ségur, La France au pied du Saint-Sacrement. In demselben Jahre sprach Bischof Mermillod zuerst das Wort aus: „Es wird für diese Dinge eines allgemeinen Kongresses bedürfen." Die Person, zu der er dies sprach, eine der Frömmigkeit hingegebene unverheiratete Dame, deren Name noch nicht genannt wird, hatte sich längst schon der Förderung der Verherrlichung des Altarssakramentes gänzlich geweiht, und mit Hilfe einflußreicher Personen war es ihr gelungen, Wallfahrten, nächtliche Anbetungen, Kongresse u. dgl. zu Ehren der heiligen Eucharistie über ganz Frankreich hin in Anregung zu bringen. Im Dienste eines ersten internationalen Kongresses durchreiste sie 1880 auch Belgien und Holland; Lüttich war als dessen Schauplatz ausersehen, aber die angegriffene Gesundheit des dortigen Bischofs stand im Wege. Zu Lille in Frankreich konnte am 28. Juni 1881 der erste allgemeine Eucharistische Kongreß eröffnet werden; wenige Wochen zuvor, am 9. Juni, war der größte Eiferer für das Werk, Msgr Ségur, eines heiligen Todes gestorben. Dreihundert Mitglieder waren erschienen, und Zustimmungsschreiben von Bischöfen aus allen Nationen liefen zusammen, aus Deutschland das des Bischofs von Regensburg. Es ist lehrreich, auch hier wieder zu beobachten, wie die Werke der Gnade in der Kirche sich vorbereiten und unter Kampf und Kreuz heranreifen. Nebenbei wird man vertraut mit der stillen Welt der Frommen, man möchte sagen der „Gottesfreunde", die im entchristlichten Frankreich noch immer zahlreich beten, heroisch wirken und Segen ausstreuen.

Große Männer einer großen Zeit. Lebensbilder, dem katholischen Volke und zumal der katholischen Jugend vor Augen gestellt. Mit einer Einleitung: Kurze Geschichte des Kulturkampfes. Von C. Schlesinger. Zweite, verbesserte und vermehrte Auflage. 8° (VI u. 232) Münster 1910, Schöningh. Geb. *M* 3.—

Es sind ausschließlich katholische Parlamentarier, hochverdiente Laien, deren Namen aus der Zeit des Kulturkampfes her im Andenken stehen, von welchen Lebensbilder und Porträts hier zusammengestellt werden. Wie bei der früheren Auflage (vgl. diese Blätter XLVIII [1895] 218) geht eine kurze Skizze des Kultur-

kampfes voraus, die Lebensbeschreibungen Mallinckrodts und Windthorsts werden dann nach vorhandenen Vorlagen ziemlich ausführlich gegeben. Kürzere Lebensbilder folgen, aber nicht nur von Franckenstein und Peter Reichensperger, wie das erste Mal. Es sind hinzugefügt August Reichensperger, Schorlemer-Alst, Dr Ernst Lieber und Freiherr v. Heeremann. Alle diese Männer haben es verdient, beim katholischen Volke in Ehren zu bleiben, und es ist wichtig, daß der Geist, in dem sie gearbeitet haben, sich unter uns nicht verflüchtige oder verfälsche. Die Skizzen sind flüssig geschrieben und können bei jugendlichen Lesern nur Gutes anregen.

Schweizerischer Katholischer Volksverein. Das Vereinsjahr 1909/1910. Summarischer Bericht von Dr A. Hättenschwiller, Generalsekretär. kl. 8° (20) Luzern 1910, Verlag der Zentralstelle des Schweizer. Kathol. Volksvereins.

Wie wir uns in Deutschland an dem mächtigen Wachstum unseres herrlich aufblühenden und segensreich wirkenden Volksvereins erfreuen, so darf auch die Schweiz wiederum mit hoher und höchster Befriedigung sowohl auf das Wirken als auch Erstarken ihres Volksvereins hinblicken. Erhöhte sich doch im verflossenen Vereinsjahre die Zahl der lokalen Organisationen von 453 auf 465 (Zuwachs zwölf Ortssektionen), die Zahl der Mitglieder von 47 377 auf 50 668 (Zuwachs 3291 Mitglieder). Die ersten Schwierigkeiten sind überwunden und freie Bahn geschaffen für das schöne Werk, das dem edeln Schweizervolke so großen Segen bringt. Auch liegen wieder eine Reihe von Schriften des rastlos tätigen Generalsekretärs vor, zunächst die ersten Hefte „Stimmen aus dem Volksverein" (Heft 1: Die Presse; Heft 2: Praktische soziale Vereinsarbeit auf dem Lande), dann eine größere Broschüre, die ebenfalls die „Sozialen Aufgaben auf dem Lande" behandelt und treffliche Anregungen zur Praxis der ländlichen Wohlfahrtspflege bietet.

Lose Blätter. Aphorismen zur Pädagogik der Familie, der Schule und des Lebens von Dr Lorenz Kellner. Gesammelt und geordnet von Adam Görgen. Mit Lebensabriß und zwei Schriftproben. Zweite, verbesserte und vermehrte Auflage. 8° (XXXII u. 388) Freiburg 1911, Herder. *M* 3.60; geb. *M* 4.50

Gleich beim ersten Hervortreten der schönen Sammlung 1895 ist sie in dieser Zeitschrift (XLVIII 459) warm willkommen geheißen worden, nicht nur wegen des ehrwürdigen Andenkens, zu dessen Frischerhaltung sie beiträgt, sondern mehr noch wegen des gediegenen und reichen Inhaltes, der gesunden Grundsätze und Anschauungen, die da vorgetragen werden. Wer immer an Fragen Anteil nimmt, die das Gebiet der Erziehung oder Jugendbildung berühren, Lehrer, Geistliche, Männer des öffentlichen Lebens, wird mit Genugtuung und nicht ohne Gewinn diese „Blätter" in die Hand nehmen, wo sie von einem Weisen der Schule eine Lebensweisheit lernen, die weit über die Grenzen des Schulhofes hinausreicht. Der sechste Abschnitt, der auf 40 Seiten Ausschnitte aus Kellners Briefen bringt, ist wohl der anziehendste von allen und ergänzt recht glücklich das vorausgesandte kleine Lebensbild. Auch die übrigen Abschnitte in ihren 200 Nummern enthalten recht Mannigfaltiges und Schönes; je nach ihrem Gegenstand sind sie in fünf Gruppen verteilt, von denen die erste die allgemeinen Grundlagen behandelt, die übrigen auf Erziehung, Unterricht, Lehrerberuf, Schulgeschichte gerichtet sind. Zur Geschichte der Volksschule und ihrer Koryphäen kann man aus dem ganzen Bändchen manches lernen. Bemerkens-

wert dürfte erscheinen die entschiedene Verwerfung der Koedukation (Abt. II, Nr 25) aus dem Jahre 1887 und der Ausschluß des Handfertigkeitsunterrichtes aus der Volksschule 1891 (Abt. III, Nr 54). Zu loben ist die klare Unterscheidung zwischen Bildung und Wissen.

1. **Das Geheimnis der Erziehung.** Pädagogische Winke. Von Arno Bötsch S. J. Mit einem Anhange: Die halbe Stunde des Präfekten. 12° Ausgabe A: Für Erzieher und Lehrer. Vierte, vermehrte Auflage. (VIII u. 48) Ausgabe B: Für Erzieherinnen und Lehrerinnen. Fünfte, vermehrte Auflage. (VIII u. 48) Innsbruck 1910, Rauch. Preis jeder Ausgabe das Stück 17 *Pf.*, 100 Stück *M* 15.30

2. **Pädagogische und apologetische Zeitfragen.** Ein Wort zur Orientierung und Aufklärung für Freunde christlicher Erziehung. Von Reallehrer Bertsch. 8° (82) Bütschwil 1910, Selbstverlag.

1. Von einem praktisch erprobten Erzieher und Leiter von Erziehern, dem im Rufe hoher Heiligkeit 1863 zu Clermont verstorbenen P. Jos. Barrelle S. J., sind diese Winke ursprünglich aufgezeichnet worden und haben schon zu dessen Lebzeiten für viele ausgezeichnete Dienste geleistet. Ausführlicheres hierüber gibt seine Lebensbeschreibung, deren deutsche Übersetzung 1909 in dieser Zeitschrift (LXXVI 232) zur Anzeige gekommen ist. Es war ein glücklicher Gedanke, daß P. Max Huber sie 1871 in deutscher Übersetzung zugänglich machte, und P. Bötsch hat ein gutes, heilsames Werk getan, als er diese wahrhaft goldenen Anleitungen, mit zahlreichen Zusätzen vermehrt, weiteren Kreisen von Erziehern und Erzieherinnen angepaßt, aufs neue herausgab. Die wenigen Blätter enthalten wirklich den Kern der Erziehungsweisheit, und das in einer Form so licht und schlicht, daß man immer wieder gern nach dem Heftchen greift und seine reif durchdachten Ratschläge auf sich wirken läßt. Selbstredend handelt es sich um die Erziehung im christlichen Sinne und um ein „Geheimnis" nur insofern, als auf wirksame Momente hingewiesen wird, die sonst leicht nur ungenügend beachtet werden.

2. Das Heft ist unzweifelhaft sehr gut gemeint und hat auch Vortreffliches von verschiedenen Seiten her zusammengetragen. Von den vier Aufsätzen weist der erste auf Glaube und Evangelium hin als Führer für das Erziehungswerk wie für das eigene Leben des Erziehers; der zweite behandelt das Verhältnis von Glaube und Forschung; der dritte, „Religion und Pädagogik", gibt einen längeren Artikel wieder, den P. Cathrein 1907 in dieser Zeitschrift (LXXIII 166 f 295 ff) veröffentlicht hat. Im vierten Teil, „Im Kampf um Lebenswahrheiten und Ewigkeitsgüter", werden Aphorismen aneinandergereiht, die großenteils dem trefflichen Werke des P. Donat „Freiheit der Wissenschaft" entnommen sind. Das ganze Heft stellt eine fleißige Kompilation dar, die manches recht Gute bringt, auf manches die Aufmerksamkeit hinlenkt, doch von den gewöhnlichen Schwächen solcher Zitatengewebe sich nicht ganz freihält. Einzelne Zitate und Namen finden sich da, auf die man lieber verzichten möchte, manchem wird eine Bedeutung und Tragkraft beigemessen, die es nicht besitzt. Das übelangebrachte, dabei völlig überflüssige Zitat aus Ostwald gegen das in der kirchlichen Vergangenheit stets hochgehaltene „humanistische Erziehungsideal" ist zu beklagen. Die eifrige Polemik gegen einen Dr M. in den Fußnoten zu „Religion und Pädagogik" ist gewiß sachlich begründet und wird durch besondere örtliche Verhältnisse herausgefordert sein, dürfte aber in ihrer

Art und Weise dem fernstehenden Leser kaum immer gefallen. In den Verhältnissen, auf die das Schriftchen zunächst berechnet ist, kann es jedenfalls Gutes tun.

Lehrbuch der Botanik. Von Dr O. Schmeil. Vierundzwanzigste Auflage. 8° (XII u. 522) Leipzig 1909, Quelle u. Meyer. Geb. *M* 4.80

In sechs Jahren sind vierundzwanzig Auflagen dieses Lehrbuches nötig geworden, das Verfasser und Verlag auf der Höhe zu halten bemüht sind. Wie kaum ein anderes schildert dieses Buch nicht tote Formen, sondern das Leben der Pflanzenwelt. Es führt den Freund der Natur in ihre geheimen Werkstätten in Wald und Feld, in denen nach den Naturgesetzen, oder schärfer nach den Gedanken Gottes, still und unverdrossen gearbeitet wird. Daß dem Werke 50 Seiten Reklame angefügt sind, wird kaum den Beifall eines Schulmannes finden.

Die Skulpturen-Sammlung im Städtischen Suermondt-Museum zu Aachen. Von Dr Hermann Schweitzer, Museumsdirektor. Textband. gr. 8° (VIII u. 86) Aachen 1910, Creutzer.

Rasch hat der Verfasser den Text zu den in dieser Zeitschrift (LXXIX 562 f) besprochenen 129 phototypischen Tafeln folgen lassen. Eingehend bespricht er darin jede Skulptur, indem er die nötigen Nachrichten gibt über deren Stoff und Behandlung, Erhaltung und teilweise Erneuerung, besonders hinsichtlich der Farbe. Sehr wertvoll sind die vielen Hinweise auf ähnliche Erzeugnisse, welche die Kenntnis der Meister und ihrer Leistungen klarer stellen. Wenn auch nicht jede Zuschreibung an diesen oder jenen Meister überzeugend ist, so macht der Verfasser ja nicht Anspruch auf absolute Sicherheit seiner Angaben, die jedenfalls Wert haben, weil sie der Forschung die Wege zeigen und ebnen. So ist sein in Katalogform angeordneter Text mit 74 Abbildungen eine wertvolle Materialiensammlung und ein beachtenswerter Beitrag zur Geschichte der deutschen Skulptur, besonders im Mittelalter, wofür besonders Freunde mittelalterlicher Skulpturen ihm dankbar sein werden.

Stadt- und Landkirchen. Von O. Hoßfeld. Mit Anhang: Kirchenausstattung. Dritte Auflage, durchgesehen und erweitert. Mit 376 Abbildungen. 8° (332) Berlin 1911, Ernst. *M* 9.—; geb. *M* 10.—

Das vortreffliche, allen Geistlichen, welche eine Kirche zu bauen oder zu erneuern haben, dringend zu empfehlende Buch eines der zuverlässigsten Fachmänner, Geh. Oberbaurat im Ministerium zu Berlin, verdient in dieser, um 198 Abbildungen vermehrten, auch im Text erweiterten Auflage in erhöhtem Maße die ihm in dieser Zeitschrift schon früher gegebene Empfehlung (LXXIII [1907] 464). „Die Grundsätze (des Verfassers) haben sich nicht geändert. Die Erfüllung des gegebenen Programms, die angemessene Einfügung des Kirchengebäudes in das Landschaftsbild und in die engere Umgebung, die Berücksichtigung der durch die wirtschaftlichen Verhältnisse, die jeweilig vorhandenen Baustoffe und die handwerklichen wie künstlerischen Kräfte gezogenen Grenzen, sie werden immer am besten durch den Anschluß an die heimische Überlieferung erreicht werden. Bestärkt sind wir in dieser Überzeugung durch die gerade in den letzten Jahren immer bedeutsamer hervorgetretenen Bestrebungen, die auf den Schutz der Heimat gegen die Verunstaltung durch die aufdringlichen, in ihre städtische und ländliche Umgebung nicht hineinpassenden Baulichkeiten gerichtet sind."

Le Livre des visions et instructions de la Bienheureuse Angèle de Foligno. Traduit par Ernest Hello. Avec avertissement de Georges Goyau. Quatrième édition. 8° (336) Paris 1910, Tralin. *Fr.* 3.50

Die sel. Angela lebte als vornehme und reiche Dame mit ihrer Mutter, ihrem Gatten und zahlreichen Kindern, als etwa um 1294 mitten in ihrer weltlichen Geschäftigkeit der Ruf zu einem höheren Leben der Gottvereinigung an sie herantrat. Nachdem der Tod der nächsten Angehörigen sie schon bald von den äußeren Fesseln befreit hatte, gab sie sich gänzlich der Buße und Beschaulichkeit hin. Ihre inneren Erfahrungen bis zu ihrem Tode (4. Januar 1309) hat nach ihrem Diktat ihr Beichtvater niedergeschrieben und von ihr selbst kontrollieren lassen. Die vorliegende Übersetzung, deren Anmerkungen noch mit Vorliebe auf die Schriften des Areopagiten Bezug nehmen, ist schon vor mehr als 25 Jahren veröffentlicht worden und hat mehrere Neudrucke erlebt. Die feierliche Begehung des Zentenariums in der Stadt Foligno 1909 hat zu dieser neuen Auflage den Anstoß gegeben. Die Aufzeichnungen enthalten manches Außerordentliche, fesseln aber beim Lesen und bieten in ihren 70 meist kurzen und gut gerundeten Kapiteln vieles Ergreifende, namentlich über das Leiden Christi. Auch die Betrachtungen über Gottes Größe und Allgegenwart und das Kapitel über die heilige Eucharistie gehen mächtig zu Herzen. Eigentümlich ist der Heiligen eine besondere Vorliebe und Andacht für das Vaterunser; sie ist eine begeisterte Predigerin der Demut und eine Vorbotin der Herz-Jesu-Verehrung. Es kennzeichnet die kindliche Naivität ihrer Frömmigkeit, wenn sie unter den Seelenleiden der Passion einen besondern Schmerz Christi zu erkennen glaubt in seinem Mitempfinden mit dem Mitleidsschmerz des himmlischen Vaters für die dem Verderben anheimgegebene Menschheit. Die Übersetzung fließt sehr schön.

Das Kirchenjahr. Eine Erklärung der heiligen Zeiten, Feste und Feierlichkeiten der katholischen Kirche, dargeboten von Karl Müller. 8° (XX u. 630) Freiburg 1911, Herder. *M* 7.—; geb. *M* 8.—

Das vorliegende Werk ist die Frucht der Mußestunden eines vielbeschäftigten Schulmannes und Seelsorgers. Es will den „organischen Aufbau und die geschichtliche Entwicklung der einzelnen Feste und Festzeiten erklären, ihre Bedeutung für Geist, Gemüt und Leben des katholischen Christen wenigstens andeuten und den lebensvollen Zusammenhang des einzelnen mit dem Geiste der Kirche darlegen" (Vorwort). Als wichtige Hilfsmittel hat der Verfasser Guéranger und Staudenmaier gewählt. Aber als eigentliche Quelle verwertete er mit Recht Missale und Brevier. Besondere Aufmerksamkeit ist den Metten geschenkt. In der Erklärung bekundet der Verfasser stets dogmatische Korrektheit und große Vertrautheit mit der Schrifterklärung. Das Material ist nicht nur mit Bienenfleiß gesammelt, sondern wirklich durchgedacht, durchbetrachtet und zu einem abgeschlossenen Ganzen verarbeitet. Es herrscht angenehmer Wechsel. Reiche und dankenswerte geschichtliche Notizen wechseln mit Schilderungen der Zeremonien und deren Auslegung, mit der Darstellung des Inhalts des Stundengebetes, mit Psalmen und Hymnen in schöner deutscher Übersetzung, mit zeitgemäßen ernsten, aber nie aufdringlichen Ermahnungen. Gerade aus diesen Ermahnungen spricht ein für die Nöten und Gefahren der Jetztzeit aufmerksames Priesterherz. Die Darstellung ist fließend, nicht selten poesievoll und rhetorisch packend. So hat der Verfasser wirklich ein für weite Kreise, für Laien, Ordensleute und Seelsorger brauchbares und anregendes populär-wissenschaftliches

Werk geschaffen, das wohl geeignet ist, dieselben in tieferes Verständnis der Liturgie und des Kirchenjahres einzuführen. Für Predigt und Katechese wird der Seelsorger reiche Anregung schöpfen. Bei einer zweiten Auflage würde es sich empfehlen, dem jedesmaligen Kirchengebet, der Oration, eine besondere Aufmerksamkeit zu schenken, weil in ihm oft der Schlüssel für das Verständnis der übrigen liturgischen Bestandteile der kirchlichen Feier geboten ist.

Neue Bücher zur Verehrung des heiligsten Sakramentes und des Herzens Jesu.

Das Brot des Lebens. Erklärung und Anleitung zur homiletischen Verwendung der neutestamentlichen Texte über das allerheiligste Altarssakrament. Von Emil Seipel, Religions- und Oberlehrer am Lehrerseminar in Alzey. 8° (X u. 248) Freiburg 1910, Herder. *M* 2.50; geb. *M* 3.20

Die öftere heilige Kommunion. Ein Wort der Belehrung und Aufmunterung an das katholische Volk. Von Dr Ferdinand Ruegg, Bischof von St Gallen. 18° (78) Einsiedeln 1910, Benziger. 50 *Pf.*

Unser tägliches Brot. Ermunternde und belehrende Worte über den öfteren und täglichen Empfang der heiligen Kommunion. Von P. Adolf Chwala O. M. I. 18° (VIII u. 64) Dülmen 1910, Laumann. 20 *Pf.*

Das Manna des Neuen Bundes. Gebete für die öftere und tägliche Kommunion nebst Belehrungen von P. Adolf Chwala O. M. I. 18° (VI u. 264) Dülmen 1910, Laumann. Geb. 75 *Pf.*

Zum großen Ehrentag. Festgabe zur heiligen Firmung. Fromme Belehrungen und Erzählungen von Emmy Giehrl (Tante Emmy). 12° (194) Kevelaer 1909, Thum. Geb. *M* 1.30

Am Tische des Herrn. Biblische Betrachtungen vor und nach der heiligen Kommunion. Mit einer Vorrede von Aug. Arndt S. J., 12° (240) Paderborn 1910, Bonifatiusdruckerei. *M* 1.—; geb. *M* 1.40

De praecipuo e promissis ss. Cordis Iesu seu de novem communionibus. Dissertatio historica et theologica. Conscripsit Dominicus Galeazzi. 16° (238) Romae 1910, Desclée. *M* 2.—

Das goldene Büchlein für Priester und Volk. Die Ablässe und Privilegien der Herz-Jesu-Andacht von Joseph Hilgers S. J. 12° (VIII u. 220) Regensburg 1910, Pustet. Geb. *M* 1.50

Herz-Jesu-Monat. Von Franz Hattler S. J. Fünfte, vermehrte Auflage, herausgegeben von Arno Bötsch S. J. Mit einem Titelbild in Farbendruck und 30 Initialbildern. 12° (XVI u. 464) Freiburg 1910, Herder. *M* 2.—; geb. *M* 2.50

Das himmlische Vaterhaus. Unterweisungen über die Freuden des Himmels. Zu Ehren des heiligsten Herzens Jesu, zum Troste und zur Erbauung des christlichen Erdenpilgers. Von P. Ludwig Lercher S. J. 12° (VIII u. 192) Regensburg 1910, Pustet. *M* 1.30; geb. *M* 2.—

Die Erfahrungen bei Reklame und Propaganda haben es als ratsam, ja als nötig erwiesen, auch für das religiöse Bedürfnis des Volkes durch viele kleine Schriften zu sorgen, die ja keinen wissenschaftlichen Wert beanspruchen, jedoch sehr

nützlich sind und als Triebkräfte wie als Kennzeichen breiter Strömungen Beachtung heischen. Darum verdient die neue Auflage des Schriftchens des hochw. Bischofs von St Gallen ehrenvolle Erwähnung. Praktisch sind Chwalas Bücher, für Kinder ganz hübsch und passend Giehrls Gabe für die Feste der ersten Kommunion und der Firmung. Doch hätte sie S. 58 f die Fehler einer jüngst verstorbenen bekannten Fürstin nicht so der Öffentlichkeit preisgeben, auch auf ihr Literaturverzeichnis verzichten sollen. Wichtig ist Hilgers Büchlein, weil es nicht nur alle Ablaßbewilligungen in sicherer Form gibt, sondern auch fast alle Arten der Verehrung des Herzens Jesu zusammenstellt. Hattlers Buch hat durch Zusätze des Herausgebers gewonnen. Lerchers Unterweisungen sind aus dem Sendboten des göttlichen Herzens zusammengestellt. Arndt läßt in neuer Gestalt ein Büchlein erscheinen, das am Anfang des vorigen Jahrhunderts zum ersten Male in englischer Sprache, dann auch in deutscher Übersetzung veröffentlicht wurde. Es behandelt 34 Geschichten der Heiligen Schrift, welche eine Beziehung zum heiligsten Sakrament haben oder auf dasselbe gedeutet werden können, gibt also kurze eucharistische Betrachtungen mit viel Wechsel und reichem Stoff, in deren viertem Punkt jedesmal Dankbarkeit für die Teilnahme am heiligen Abendmahl betont ist. Es soll also solchen dienen, welche ihre Betrachtung mit der heiligen Kommunion verbinden. Besonders für Priester bestimmt und von bleibendem Wert sind die Bücher von Seipel und Galeazzi S. J. Ersterer erklärt in sehr ansprechender, ebenso gründlicher als lichtvoller Art drei Abschnitte der Bibel: die Verheißung des heiligsten Sakramentes bei Jo 6, 1—72, dessen Einsetzung und die Lehre des hl. Paulus über dasselbe in 1 Kor 11, 23 bzw. 26—30. So legt er für Prediger einen reichen homiletischen Stoff zurecht, der nicht nur in sich wichtig, sondern auch für unsere Zeit recht brauchbar ist. Wie er zu verwenden sei, zeigen die Dispositionen von drei Homilien des hl. Chrysostomus und zwei des hl. Augustinus über die Verheißung des Altarssakramentes. Statt der zahlreichen (100!) kurzen „Predigtthemen und Betrachtungspunkte" würde man für die Praxis lieber nur einige gesehen haben, in die der homiletische Stoff verteilt worden wäre. Galeazzi behandelt die wichtige Stelle aus den Briefen der sel. Maria Margareta Alacoque: „Eines Tages, am Freitage während der heiligen Kommunion, sagte er (Jesus) diese Worte seiner unwürdigen Dienerin, wenn sie sich nicht irrt: ‚Ich verspreche dir in der übergroßen Barmherzigkeit meines Herzens, daß seine allmächtige Liebe allen denjenigen, welche kommunizieren an neun ersten Freitagen der Monate, welche aufeinanderfolgen, verleihen wird die Gnade der endlichen Buße, daß sie (also) nicht sterben in meiner Ungnade und ohne die Sakramente zu empfangen, weil mein göttliches Herz sich als ihre gesicherte Zufluchtsstätte erweisen wird im letzten Augenblick.'" Durch sehr eingehende Untersuchung dieser „wichtigsten" Verheißung kommt Galeazzi zu zwei Ergebnissen: Die Tatsache derselben ist geschichtlich so beglaubigt, daß sie gläubige Annahme verdient, der Inhalt der Verheißung ist theologisch unanfechtbar, weil es sich nicht um unfehlbares Verdienen (de condigno) der Gnade endlicher Beharrlichkeit handelt, sondern um moralische Gewißheit, die nicht absolut und unfehlbar ist, und um ein Verdienst, das sich auf Gottes Barmherzigkeit und Freigebigkeit gründet (de congruo). Faßt man die Verheißung auf als Glied einer Kette von Offenbarungen, wodurch Christus die Verehrung seines heiligsten Herzens, die öftere Kommunion und das ewige Heil der Menschen sichern will, so steht ihr kein ernstes Bedenken entgegen, sondern ist sie mit Dank anzunehmen und zu verwerten.

Kleines Leben der Heiligen. Das Leben und Wirken der Heiligen für alle Tage des Jahres. Von Dr Alfons Bellesheim, Propst des Kollegiatstiftes in Aachen. 7.—10. Tausend. Mit zwei Titelbildern von Fr. Ittenbach. kl. 8° (732) Köln 1911, Bachem. Geb. *M* 4.—

Wenigstens seit dem 16. Jahrhundert besteht in den meisten Orden die Sitte, jeden Monat oder jedes Jahr einen bestimmten Heiligen zum besondern Schutzpatron zu wählen, indem man aus einer Anzahl Zettel einen herauszog. Anfangs waren diese Zettel kleine Streifen, im 17. Jahrhundert waren sie oftmals größer und mit einem Bilde versehen. So entstanden Bücher, welche auf jedem Blatt das Leben und die Tugenden eines Heiligen behandelten und in Zettel zerlegt werden konnten. Prälat Bellesheim hat das von dem englischen Oratorianer Bowden eingerichtete Buch dieser Art für deutsche Verhältnisse umgearbeitet, darum die bei uns weniger bekannten Heiligen ausgeschaltet. Der Wert seiner jetzt wiederum neu gedruckten Arbeit ist 1902 bei Gelegenheit der zweiten Auflage in dieser Zeitschrift (LXII 237) gebührend anerkannt worden und wird durch den starken Absatz verdientermaßen bekundet.

Clericus solide institutus iuxta doctrinam S. Pauli, seu Series meditationum de nonnullis B. Pauli Epistolis in usum Cleri. Auctore Iac. I. Zey S. J. kl. 8° (XVI u. 476) Leiden 1910, Théonville. Geb. in Leinw. mit Rotschnitt *M* 2.50

Das gefällige Büchlein hat eine ausgeprägte Eigenart; einmal ist es der Stoff, der anzieht. Der Verfasser hat sechs Briefe des hl. Paulus (Eph, 1 u. 2 Tim, Tit, Phil, Hebr) in 98 Betrachtungen zerlegt, ohne auch nur einen Vers auszulassen. Wir werden in schlichter, jedoch wirksamer Weise angeleitet, die Gedanken des großen Apostels zu erfassen und vielseitig zu durchdringen. Zur Beleuchtung, Vergleichung, Ergründung ist eine hübsche Fülle von Texten aus dem Alten Testament, aus der patristischen, exegetischen und aszetischen Literatur beigegeben, die oft für sich Stoff zu ganzen Betrachtungen bieten. In den Erklärungen des Textes hat der Verfasser aus den Kommentatoren ausgewählt, was ihm am besten schien; es entsprach nicht dem Zweck von „Betrachtungen", sich auf eine Begründung der bevorzugten Auslegung einzulassen. Man lernt betrachten, man lernt die Heilige Schrift betrachten, wenn man sich diesem Führer anvertraut. Das ist der zweite Vorzug, der dem anspruchslosen Werkchen seine Art aufprägt und zweifellos Erfolg sichert. Der Stoff wird Punkt für Punkt bis ins einzelste zergliedert. P. Zey wollte die ganze mühsame Arbeit einer eingehenden Vorbereitung der Betrachtung bis zum letzten Zug ausführen, um die Schätze des heiligen Textes aufzuzeigen — doch alles ist Vorbereitung; die Arbeit der Betrachtung selbst hat der Betrachtende zu leisten. Der Gegenstand dieser Betrachtungen, der fortlaufende Text paulinischer Briefe, bringt es mit sich, daß nicht alle Abschnitte in gleicher Weise für das eigene geistliche Leben Anregung bieten. Manche dieser „Betrachtungen" sind in erster Linie Erwägungen über die Standespflichten verschiedener Menschenklassen, im übrigen dem Seelsorgspriester ganz gewiß nützlich und erwünscht. Wer das Büchlein zum Führer nimmt, wird sich belohnt sehen.

1. **Sommerfäden.** Neue Gedichte von Antonie Jüngst. 8° (262) Münster i. W. (o. J.), Ostendorff. Geb. *M* 4.—

2. **Kiesel und Kristall.** Gedichte von Anton Müller (Bruder Willram). Dritte, vermehrte und verbesserte Auflage. 12° (188) Brixen (o. J.), Verlag „Tyrolia". Geb. *M* 3.—

3. **Aus gold'nen Tagen.** Gedichte von Anton Müller (Bruder Willram). 8° (172) Münster i. W. 1910, Alphonsusbuchhandlung. Geb. *M* 3.60

4. **Leidgeboren.** Ein neues Bündel Verse von Karl Jünger. 8° (92) Hildesheim 1911, Borgmeyer. Geb. *M* 2.50

5. **Skizzen.** Von Marie Freiin von Gebsattel. 12° (142) Ravensburg (o. J.), Alber. Geb. *M* 2.50

6. **Klänge aus der Klosterzelle.** Gedichte von Kapuzinerpater Adalar von Erfurt. 16° (80) München 1910, Lentner. Geb. *M* 1.—

7. **Meine Lieder.** Von Leo Mirau. Zweite Auflage. 16° (VIII u. 118) Buenos Aires u. Leipzig 1910, Mirau u. O. Maier. *M* 1.50

1. Die Poesien der westfälischen Dichterin haben etwas Kräftiges, Sicheres, Klares, sind ganz der Ausdruck einer hochstrebenden tapfern Seele, welche gefestigte Grundsätze und eine geschlossene Weltanschauung ihr eigen nennt. Wenn die Verfasserin in den Einleitungsversen dieser Sammlung dennoch von zarten Fäden spricht, die „gaukeln hin und wieder und weben schleierfein ihr zauberhaft Gespinste im goldnen Sonnenschein", so sollte damit wohl angedeutet werden, daß hier besondere Sorgfalt den weicheren Saiten, die sich neben den härteren schließlich auf der Harfe jedes echten Dichters finden müssen, zugewendet wurde. Dieses Streben der Dichterin kommt nun vor allem ihren lyrischen Poesien sehr zu gute. Man vergleiche etwa die duftigen Lieder: Ein Stern im Wasser, Ein Traum, Sommernebel, Ein Nachtgebet, Victoria regia, sowie die sanft elegisch gestimmten Gesänge des zweiten Teils: Aus Herzenstiefen zu Gott empor. Die hübsche neue Gedichtsammlung der bewährten Meisterin sei allen Freunden echter Poesie aufs wärmste empfohlen.

2. u. 3. Bruder Willram ist ein Dichter von Gottes Gnaden. Ihm steckt das Singen und Reimen so im Blute, daß selbst die Überschriften seiner Inhaltsangaben sich zwanglos zu sinnreichen Versen gestalten. In „Kiesel und Kristall", das jetzt in dritter, vermehrter Auflage erscheint, lauten die Titel der einzelnen Gruppen: Wanderlust und Frühlingssänge — Herbstesweh'n und Winterszeit — Todeshauch und Trauerklänge — Was die liebe Stunde leiht — Religion und Heimatliebe — Stimmen aus dem Zeitgetriebe — Was ich sang der Himmelsmaid. Das schmucke Büchlein hat durch einige, wenn auch nicht zahlreiche Zusätze und Verbesserungen nicht unerheblich gewonnen. Die neue Sammlung sodann enthält poetische Bilder und Lieder von fesselnder Anschaulichkeit und hervorragendem Wohlklang, besonders in den Abteilungen: „Was die Seele sinnt und minnt" und „Mein Mutterland". In der letzten Gruppe: „Was im Herzen Gestalt gewinnt", versucht sich der Dichter mit Aufbietung all seiner Sprach- und Formgewalt an der poetischen Gegenüberstellung schroffster Extreme (Im Zirkus, Samson usw.), wobei es freilich nicht ganz ohne Zwang und unnatürliche Steigerung der Affekte abgeht.

4. Einen Vergleich mit den soeben besprochenen Dichtungen hält dieses „Bündel Verse" freilich nicht aus. Doch sollte man einen Meister wie Bruder Willram auch nicht ohne weiteres einem Dichter gegenüberstellen, der allem Anscheine nach noch sehr in der Entwicklung begriffen ist. Ansätze zu Größerem sind vorhanden, aber mit der Herausgabe dieser lyrischen Proben hätte der Verfasser doch besser noch etwas gewartet.

5. Mit ansprechender Bescheidenheit sagt die Verfasserin von ihren poetischen Gaben:

Skizzen — zum Bilde reichte die Kraft nicht.
Schatten und Licht, viel Licht;
Viel Liebe, empfangen, gegeben —
Ein reiches, gesegnetes Leben.

Die ziemlich umfangreiche Sammlung enthält eine hübsche Zahl von tiefempfundenen Poesien, die nach der formellen Seite hin da und dort zu wünschen übrig lassen, aber doch kaum je unter ein annehmbares Mittelmaß hinabsinken. In vielen ist ein Hang zum Grübeln und Philosophieren unverkennbar.

6. Ähnliches gilt von den „Klängen aus der Klosterzelle". Doch handelt es sich hier fast ausschließlich um religiöse Lieder und didaktisch gehaltene fromme Gesänge zu einzelnen Festen und Zeiten des Kirchenjahres. Ein inniges Büchlein, das nicht so sehr ästhetisch genossen als andächtig durchbetrachtet sein will.

7. Der Liederstrauß des Deutsch-Argentiniers Leo Mirau hat in seiner ersten Auflage Lob und Anerkennung in beiden Welthälften gefunden. Was den wackern Sänger in der alten Heimat zu allermeist empfiehlt, ist die edle, warme Begeisterung für Kaiser und Reich, der Mirau in einer großen Zahl seiner temperamentvollen Gedichte einen geradezu feurigen Ausdruck leiht. Daß der Dichter eine naheliegende Klippe, das fehlerhafte Überwiegen der Rhetorik, nicht ganz zu vermeiden wußte, fällt bei dem patriotischen Zweck, den diese Lieder verfolgen, nicht allzusehr in die Wagschale.

1. **Die Gründung.** Sozialer Roman. Von Pierre l'Ermite. Autorisierte Übersetzung von F. Mersmann. Einleitung von François Coppée. Mit 21 Originalillustrationen von H. Rousseau. 8° (430) Einsiedeln 1910, Benziger. *M* 4.—; geb. *M* 5.20

2. **Christine Auberjol.** Roman aus der römischen Gesellschaft. Von Dora Melegari. Autorisierte Übersetzung von Gräfin Bossi-Fedrigotti. Mit einer literarisch-biographischen Skizze und dem Bilde der Verfasserin. 8° (VIII u. 300) Einsiedeln 1910, Benziger. *M* 3.20; geb. *M* 4.—

3. **Die Prinzessin von Lanka.** Roman. Von A. Bruschka. 8° (286) Einsiedeln 1910, Benziger. *M* 3.20; geb. *M* 4.—

1. Man kann die Grundidee dieses neuen Werkes des berühmten französischen Romanciers nicht besser wiedergeben als mit den Worten, die François Coppée an den Dichter selbst schrieb: „Der Kirchturm des Heimatdorfes ist wirklich eine Art Kriegsbanner und jene, die ohne triftige Gründe dieses Banner verlassen, müssen gewissermaßen als Fahnenflüchtige angesehen werden. Aber ihr Fehler bleibt selten ungestraft. Dies beweisen Sie in Ihrem Buche, und so verteidigen Sie ein heiliges Gefühl: die Liebe zur engeren Heimat, die treue Anhänglichkeit an den Ort, wo unsere Wiege stand." Der Roman gehört nach Vorwurf und Milieu ganz der heutigen Zeit an, deren große Licht- und Schattenseiten (Gründerfieber!) er in hervorragender Anschaulichkeit schildert. Formell zählt „Die Gründung" zum besten, was innerhalb des letzten Jahrzehnts auf dem Gebiete der Belletristik erschienen ist. Auch die Übersetzung verdient alles Lob.

2. Christine, Waise des Malers Auberjol, erwirbt sich ihren Unterhalt durch Stundengeben bei der internationalen hohen Welt, welche Rom im Winter auf-

zusuchen pflegt. Durch ihre Schüler nimmt sie manchmal teil an den Vergnügungen und künstlerischen Unterhaltungen der Gesellschaft, sonst aber bleibt ihre Zeit den Armen gewidmet. Ihre Gutmütigkeit und arglose Geradheit des Charakters bringen sie in recht heikle Situationen; das tapfere Mädchen geht indes siegreich aus diesen Gefahren hervor, erträgt eine Zeitlang selbst schwere Verdächtigungen geduldig, verzichtet später auf eine glänzende Heirat und bleibt ihren lieben Armen getreu. Mag der Roman gegenüber dem soeben besprochenen in mancher Hinsicht etwas abfallen, das Buch bleibt noch immer eine anregende und trotz des stellenweise delikaten Vorwurfs sittlich einwandfreie Unterhaltungslektüre. Eine objektiv gehaltene Einleitung von Franz von Matt macht den Leser mit der Person der Verfasserin bekannt.

3. Durchaus im Gegensatz zu 1 und 2, worin die Handlung sich ganz in modern-europäischem Milieu abspielt, führt uns „Die Prinzessin von Lanka" nach dem alten Zauberlande Indien, nach der Insel Ceylon, dem heiligen Lanka der Veden. Im Mittelpunkt steht zwar auch hier der Europäer, und zwar ein recht kurioses Liebespaar, das sich erst in Ceylon „kriegen" konnte; sonst aber umwogen und umfluten den Leser auf Schritt und Tritt die in der Romanwelt vielleicht allzu typisch gewordenen Wohlgerüche und der Sonnenglanz einer orientalischen Märchenwelt.

Maria Schweidler, die Bernsteinhexe. Der interessanteste aller bisher bekannten Hexenprozesse, nach einer defekten Handschrift ihres Vaters, des Pfarrers Abraham Schweidler in Coserow auf Usedom, herausgegeben von Wilhelm Meinhold. Neu herausgegeben von Johannes Braun, mit Buchschmuck von A. Reich. kl. 8° (312) Regensburg (o. J.), Habbel. Geb. in Leinen M 2.—; Liebhaberausgabe geb. in Halbpergament M 4.—

Meinholds „Bernsteinhexe" wird heute noch als das Muster eines historischen Romans betrachtet. Nicht mit Unrecht; denn sowohl das mittels einer altertümlichen Sprache und der chronikartigen Anlage vorzüglich getroffene Lokalkolorit wie auch der planmäßige, kunstgerechte Aufbau, die ergiebige Grundidee und edle Tendenz machen die Erzählung zu einem Meisterwerk, wie es nicht in jedem Jahrzehnt hervorgebracht wird. Von einem protestantischen Pfarrer geschrieben, ist das Buch in seiner gewinnenden Schlichtheit zugleich eine schwere Anklage gegen den unheilvollen Hexenwahn, wie er zur Zeit des Dreißigjährigen Krieges auch im protestantischen Norden seine blutigen Orgien feierte. Erwachsenen Lesern darf diese Neuauflage, die sich mit ihren hübschen Illustrationen und dem geschmackvollen Einband sehr vorteilhaft einführt, warm empfohlen werden.

Miszellen.

„In einer rückläufigen Bewegung zur Tradition"? Zur Orientierung über A. Harnacks neueste Schrift. Mit dem Wort von der „rückläufigen Bewegung zur Tradition" hat A. Harnack vor 15 Jahren in der Vorrede zu seiner „Chronologie" seine eigene Richtung gekennzeichnet. Die Äußerung erregte damals in allen Kreisen viel Aufsehen und wurde im verschiedensten Sinn

besprochen. Unterdessen hat Harnacks Rückbewegung einen gewissen Zielpunkt erreicht in seiner neuesten Schrift: „Neue Untersuchungen zur Apostelgeschichte und zur Abfassungszeit der synoptischen Evangelien“[1]. Die Berührungspunkte dieses Werkes mit den Ansichten der konservativen Richtung und der alten christlichen Tradition sind so zahlreich und augenscheinlich, daß Harnack selbst meint, seine Aufstellungen müßten in der Kritik „wie eine Revolution“ wirken (S. 65). Er lehnt indes die Charakterisierung als „Revolution“ ab; es handle sich vielmehr um das Ergebnis einer „langsamen Evolution“, die vor mehr als 15 Jahren begonnen habe und nun zum Abschluß gelangt sei. Dieser Evolution nachzugehen und zu untersuchen, inwieweit und ob überhaupt damit eine Absage Harnacks an die rationalistischen Prinzipien gegeben ist, dürfte aus mehr als einem Grunde angebracht sein[2].

Auf der ersten Stufe der Harnackschen Entwicklung steht die im Jahre 1906 erschienene Schrift: „Lukas der Arzt, der Verfasser des dritten Evangeliums und der Apostelgeschichte“. Das Ergebnis der Untersuchung ist im Titel des Werkes ausgedrückt. Die Position, der hier der Kampf gilt, ist die Behauptung, der Verfasser der sog. „Wir-Stücke“ der Apostelgeschichte sei ein anderer als der des ganzen Werkes, „ein Anonymus habe diese ausgezeichnete und inhaltreiche Quelle (die Wir-Stücke), die Schrift eines Augenzeugen, für den zweiten Teil seiner Geschichte verwertet und sie dabei zum Teil nach seinen Zwecken umgestaltet“ (S. 6 f). Eine sorgfältige Untersuchung nach sachlichen und vor allem nach stilistischen und lexikalischen Kriterien führte zu dem „unumstößlichen“ Urteil: „die Wir-Stücke und die Apostelgeschichte haben einen und denselben Verfasser“ (S. 56), und dieser ist identisch mit dem Verfasser des dritten Evangeliums (S. 86). Da nun die Tradition den Namen Lukas an die beiden Schriften knüpft, so untersuchte Harnack, ohne übrigens auf diese äußere Bezeugung zu viel Gewicht zu legen, ob „der aus Antiochien gebürtige Arzt Lukas, der Begleiter und Mitarbeiter des Paulus, das dritte Evangelium und die Apostelgeschichte verfaßt haben“ könne (S. 4). Auch diese Untersuchung ist eine ausgezeichnete Leistung, vor allem der im Anschluß an Hobarts bekanntes Werk gelieferte Nachweis, daß der Verfasser des Doppelwerkes ein Arzt gewesen ist (S. 9—13, 122—137). Mit ähnlicher Sorgfalt ist die Vorliebe des Verfassers für Antiochien und dessen Christengemeinde festgestellt und damit seine antiochenische Herkunft wahrscheinlich gemacht (S. 15—17). In der Datierung der Apostelgeschichte hält Harnack noch an der in seiner „Chronologie“ gegebenen Ansicht fest: ca 78—93; genauer weist er in die Zeit um das Jahr 80.

---

[1] Leipzig 1911; das Werk bildet den IV. Band seiner „Beiträge zur Einleitung in das Neue Testament“ (zitiert N. U.); beigezogen werden in dieser Besprechung außerdem Bd I: „Lukas der Arzt“ . . . 1906 (L. A.), und Bd II: „Die Apostelgeschichte“ 1908 (Apg.).

[2] Schon beim Ausgangspunkte der „langsamen Evolution“ hat diese Zeitschrift (1897) mit ihrem Urteile darüber nicht zurückgehalten; vgl.: Der Rationalismus auf dem Rückwege zur Tradition, aber unbekehrt (LIII 449—452).

Diese Datierung war nicht geeignet, besondern Anstoß bei der modernen Kritik zu erregen; sie hatte auch für die synoptischen Evangelien keine der Kritik allzu unbequemen Konsequenzen. Aber immerhin bedeutete sie gegenüber den phantastischen Aufstellungen einer früheren Periode eine gewisse Ernüchterung. Harnack unterläßt es darum auch nicht, darauf hinzuweisen, daß der Kritik an den Erzählungen des Schriftstellers durch diese Ergebnisse bestimmte Grenzen gezogen seien. „Die Überlieferungen von Jesus, die bei Markus und Lukas vorliegen, sind älter, als man gewöhnlich annimmt" (S. 113). Alles, was bei Markus stehe, sei bereits „vor dem Jahre 70 (oder wie andere meinen, bald nach dem Jahre 70) in Kurs gewesen", und Lukas könne man nicht weit von dem Jahre 80 herunterdrücken (S. 114 f).

Nicht mehr dieselbe Sicherheit in der Datierung der Apostelgeschichte zeigt Harnack in der 1908 erschienenen Schrift: „Die Apostelgeschichte". Die Gründe für eine spätere Abfassung dieses zweiten Werkes des hl. Lukas reduziert er hier auf drei: die Aussage des Prologs zum Evangelium, die Voraussetzung des Untergangs von Jerusalem und die weit fortgeschrittene Legendenbildung über Auferstehung und Himmelfahrt. Den ersten dieser Gründe ist er ohne Schwierigkeit geneigt preiszugeben. Doch nun eine neue Perspektive! „Was spricht dafür, daß die Apostelgeschichte und daher auch das Evangelium schon am Anfang der sechziger Jahre abgefaßt ist? Es sind meines Erachtens sehr gewichtige Beobachtungen" (S. 219). Zu einer Entscheidung kommt es aber nicht; die ganze Ausführung zeigt, daß das letzte Wort noch nicht gesprochen sein sollte.

Die abschließende Erörterung bringt nun das neueste Werk. Zunächst wird die These von der Identität des Verfassers der Wir-Stücke mit dem Verfasser des ganzen Werkes durch neue Beobachtungen und durch Verstärkung der früheren Gründe bestätigt. Auf fast 40 Seiten behandelt Harnack eingehend und sorgfältig die Hauptschwierigkeit seiner Gegner, die „den paulinischen Briefen widersprechende Darstellung des hl. Paulus in der Apostelgeschichte". In der Antwort auf diesen Einwurf liegt eine deutliche Absage an die Vertreter eines extremen „Paulinismus". Das höchste Interesse erweckt aber das dritte Kapitel: „Die Zeit der Apostelgeschichte und der synoptischen Evangelien" (S. 63—95). Die Resultate sind folgende: die Apostelgeschichte, für sich betrachtet, fordert die Abfassung „vor der Zerstörung Jerusalems und vor dem Tode des Paulus", also Anfang der sechziger Jahre (S. 81). Von da aus läßt sich zunächst die Datierung des dritten Evangeliums finden, das ja der Apostelgeschichte als erstes Buch des Doppelwerkes vorausging. Auch dieses Werk ist also noch „bei Lebzeiten des Paulus abgefaßt" (S. 86). „Zu den Quellen des dritten Evangeliums gehört unzweifelhaft das Markus-Evangelium." Dessen „innerer Befund" legt der vom Lukas-Evangelium geforderten Datierung in das 6. Jahrzehnt „schlechterdings keine Schwierigkeit" in den Weg; auch von seiten der Überlieferung besteht kein Widerspruch. So muß diese „Datierung als gesichert gelten", d. h. Markus hat sein Evangelium spätestens im 6. Jahrzehnt n. Chr. verfaßt. Über das Matthäus-Evangelium bleibt Harnack bei den in der „Chronologie

der altchristlichen Literatur" gegebenen Daten. Er meint, das Buch müsse „ganz nahe an die jerusalemische Katastrophe herangerückt werden", sei aber, wie es vorliege, „wohl unmittelbar nach derselben anzusetzen". „Doch ist die Abfassung vor der Katastrophe nicht mit Sicherheit auszuschließen." „Kap. 27, 8 und manche andere Stelle sprechen mehr für eine Abfassung vor der Katastrophe" (S. 94 f und 95 Anm.).

Die Bedeutung dieser Resultate Harnacks wird wohl, je nach dem Standpunkt seiner Kritiker, verschieden bewertet werden. Auf katholischer Seite kann man die Ausführungen des Berliner Gelehrten mit einer gewissen Genugtuung betrachten, wird aber ihren Wert nicht überschätzen dürfen.

Dies gilt in erster Linie von der direkten Bedeutung der Datierung für die Apologetik. Datierung und Glaubwürdigkeit der Evangelien hängen allerdings zusammen, aber doch nur bis zu einem gewissen Grade. Darüber hinaus ist die Datierung eine literargeschichtliche Frage, deren Beantwortung für die Apologetik wünschenswert sein kann, aber nicht notwendig ist. Solange und soweit nämlich feststeht, daß die Verfasser der Evangelien Apostel oder Apostelschüler, somit unmittelbare Augenzeugen der berichteten Tatsachen oder wenigstens Zeitgenossen solcher Augenzeugen waren, ist ihnen der Vollwert selbständiger Zeugen gesichert, ob sie nun einige Jahre, ja selbst Jahrzehnte, früher oder später geschrieben haben. Diesen Nachweis aber liefert die katholische Apologetik und hat ihn lange vor Harnack schon geliefert, allerdings auf einem andern, aber nicht weniger wissenschaftlichen und sichern Wege. Sie legt den Finger auf die geschichtlich mit aller Sicherheit festgestellte Tatsache, daß die Evangelien im 2. Jahrhundert allgemein und offiziell von der Gesamtkirche als echte Schriften aus der apostolischen Zeit anerkannt worden sind. Dieser Tatsache gegenüber hieße es mit geschichtlichen Unmöglichkeiten rechnen, wenn man annehmen wollte, diese einheitliche und offizielle Anerkennung des apostolischen Ursprungs dieser Bücher sei etwas anderes als der Widerschein der tatsächlichen Verhältnisse. Mit dieser Feststellung des apostolischen Ursprungs — die hier natürlich nur skizziert sein soll — hat die Apologetik das wesentlich Notwendige geleistet. Sie tut ein übriges, indem sie aus den äußeren Zeugnissen den weiteren Ertrag gewinnt, daß die Verfasser zwei Apostel, Matthäus und Johannes, und zwei Apostelschüler, Lukas und Markus, sind und den Nachweis liefert, daß gegen diese einhellige Bezeugung keine belangreichen Gegengründe, sei es aus der übrigen Literatur, sei es aus den betreffenden Schriften selbst, geltend gemacht werden können, daß sie vielmehr nur bestätigt wird. Durch diese Verbindung von äußeren und inneren Kriterien, wie sie auch bei jedem andern Literaturwerk angewendet und als wissenschaftlich anerkannt wird, ist die katholische Apologetik schon längst zu denselben Resultaten gelangt, wie sie jetzt von Harnack geboten werden. Insofern ist es durchaus gerechtfertigt, wenn die katholische Apologetik in den Harnackschen Ergebnissen nicht etwas grundlegend Neues, sondern bloß eine bemerkenswerte Bestätigung der eigenen Resultate erblickt.

Damit ist die Bedeutung bereits gestreift, die Harnacks chronologische Feststellungen indirekt für die christliche Apologetik haben. Harnack gibt durch seine

ganzen Ausführungen sachlich und ausdrücklich zu, daß weder aus äußeren noch aus inneren Gründen etwas Stichhaltiges eingewendet werden kann, wenn man sämtliche synoptische Evangelien vor der Zerstörung Jerusalems abgefaßt sein läßt. Diese Stellungnahme gewinnt noch an Wert, weil sie der eigenen Theorie Harnacks über die Entstehung der evangelischen Geschichte recht unbequem ist. Schon 1906, als er noch nicht am Ende der „Evolution" angelangt war, schrieb er: „Die Probleme sind durch die zeitliche Verkürzung und das Gewicht der noch der ersten Generation angehörigen Personen viel schwieriger geworden" (Apg S. IV). Wenn er trotzdem unter dem Eindruck der Tatsachen und Beweise die frühe Datierung vornehmen zu müssen glaubte, so ist das jedenfalls ein Zeichen dafür, daß die synoptischen Evangelien in seinen Augen eine spätere Abfassungszeit unmöglich zulassen, geschweige denn verlangen.

Nicht wertlos ist in dieser Hinsicht auch das Geständnis, das er seinen „konservativen" Kritikern gegenüber macht. Er gibt unumwunden zu, die „dogmatisch beeinflußte Apologetik" dieser Gelehrten habe die radikalen Kreise „schwerhörig gemacht" und diese hätten geglaubt, „nun reinen Tisch machen zu müssen, und sich dabei über sichere geschichtliche Überlieferungen und vortreffliche Nachweise" hinweggesetzt (Apg S. 225). Daß sich auf der konservativen Seite doch auch manchmal „sichere geschichtliche Überlieferungen und vortreffliche Nachweise" finden, ist ja erfreulich; man mag das als eine Quittung dafür ansehen, daß die katholische Bibelwissenschaft sehr klug daran getan hat, recht vorsichtig und zurückhaltend zu sein und sich durch den Machtspruch von „gesicherten Resultaten" keineswegs von ihren sachlich und methodisch durchaus gerechtfertigten Positionen abbringen zu lassen. Eine Wissenschaft, die in einem halben Jahrhundert so viele grundstürzende Revolutionen durchgemacht hat wie die moderne Kritik, mag sich empfehlen durch die Akribie und Gründlichkeit mancher Einzelarbeiten und den Bienenfleiß mancher ihrer Anhänger, aber um ihre Fundamente muß es nicht allzu gut bestellt sein.

Übrigens darf man selbst diese indirekte Bedeutung der Harnackschen Aufstellungen nicht allzusehr betonen. Denn in die Beweisführung fließt ein Element ein, das wir um keinen Preis annehmen können: die Verflüchtigung und Naturalisierung der Weissagungen, im einzelnen der Vorhersagung des Untergangs von Jerusalem. Die Position Harnacks läßt sich vom Standpunkt der modernen rationalistischen Kritik nur halten, wenn gezeigt wird, daß die scheinbaren Prophezeiungen in Wirklichkeit keine sind. Diesen Nachweis hat Harnack denn auch versucht (N. U. S. 82 ff). Ob er seine modernen Gegner befriedigt, ist fraglich; wir jedenfalls sind nicht gesonnen, die Früherdatierung der Evangelien um diesen Preis zu erkaufen, haben aber auch keinen Grund, darob mit Harnack zu rechten, da wir in den wirklichen Weissagungen keine Instanz gegen die frühe Abfassungszeit erblicken.

Die Apologetik legt also auf die genauere Datierung der Evangelien kein wesentliches Gewicht. Dabei bleibt aber bestehen, daß das Problem literaturgeschichtlich und exegetisch zu den interessantesten gehört. Von diesem Standpunkt aus wird eine gerechte Kritik nicht verkennen, daß Harnack zu dem

schon vorliegenden Beweismaterial im einzelnen manche recht überzeugende und feinsinnige Beobachtung beigebracht hat. Auf einiges ist bei der Darstellung seiner „Evolution“ schon hingewiesen worden; nachgetragen seien hier noch seine eingehenden Untersuchungen über die Zeitangaben, die ethnographischen und geographischen Mitteilungen der Apostelgeschichte, die einen beträchtlichen Teil seines zweiten Werkes bilden. In diesen höchst sorgfältigen Feststellungen beruht jedenfalls das Hauptverdienst und der bleibende Ertrag dieser Harnackschen Schriften. In den Resultaten und in den Beweisen für deren Richtigkeit trifft er ja, von den genannten Einzeluntersuchungen abgesehen, mit dem zusammen, was schon früher eine Anzahl von Gelehrten, sowohl katholische als auch konservativ-protestantische, vertreten haben.

Wenngleich die genauere Datierung als solche zunächst nur literargeschichtliche Bedeutung hat und den wesentlichen Elementen der Apologetik nicht beizuzählen ist, so besitzt sie doch, nachdem sie einmal gegeben ist, für den Nachweis der Glaubwürdigkeit eine nicht zu verkennende Tragweite. Unter dieser Rücksicht möchte man versucht sein, in den Resultaten Harnacks eine Stütze für die Zuverlässigkeit und Richtigkeit der evangelischen Geschichte zu erblicken und ihnen darum die höchste Bedeutung beizumessen. Diese naheliegende und durchaus berechtigte Schlußfolgerung scheitert indes an Harnacks eigener Erklärung: trotz seiner Forschungsergebnisse ist er von einer Anerkennung der Glaubwürdigkeit unserer Evangelien heute gerade so weit entfernt wie vor 15 Jahren.

Schon 1906 glaubte der Berliner Gelehrte das Mißverständnis abwehren zu müssen, daß er sich in der „Sachkritik“ in einer rückläufigen Bewegung befände (S. IV), und in der neuesten Schrift betont er sehr nachdrücklich, die Untersuchungen über die „Bildungsgeschichte der Tradition“ würden zwar durch die von ihm gebotene Lösung „etwas modifiziert, aber doch nicht erheblich betroffen“ (S. 65). Denn, fährt er fort, „schadhafte Balken eines Gebäudes werden durch den Nachweis, daß sie bedeutend älter sind, als man bisher annahm, nicht besser und tragfähiger!“

Diesen Vergleich müssen wir ablehnen, und zwar aus mehr als einem Grunde.

Zunächst handelt es sich, um im Bilde zu bleiben, hier nicht um „Balken“, sondern um Fundamente, d. h. um die ersten schriftlich niedergelegten geschichtlichen Zeugnisse über den Ursprung und Charakter der christlichen Religion. Daß dieses Gebäude auf den Flugsand Harnackscher Mythen gebaut sein sollte, ist philosophisch und geschichtlich gleich unhaltbar; ein solcher Bau bedarf eines festen, starken Fundamentes. Ein Fundament aber wird „besser und tragfähiger“, nicht zwar je älter, aber je tiefer es gelegt ist. Ohne Bild: ein Zeuge ist nach einem in der historisch-kritischen Methode allgemein anerkannten Prinzip unter sonst gleichen Bedingungen um so glaubwürdiger, je näher er zeitlich den von ihm berichteten Vorgängen steht. Wer diesen Satz nicht anerkennt, untergräbt selbst den Boden, auf dem er mit seiner Forschung steht. Wenn aber nun nachgewiesen ist, daß der Verfasser des dritten Evangeliums und der Apostelgeschichte ein Mitarbeiter und Begleiter des hl. Paulus, ein Mann von höherer Bildung, ein geborner Hellene war, der zu einer Zeit schrieb, als er die von ihm geschilderten Vorgänge

eben erst als Augenzeuge miterlebt hatte oder über frühere Ereignisse Augenzeugen verschiedenster Art und Bildung befragen und zur Kontrolle heranziehen konnte: muß man dann nicht zugeben, daß seine Glaubwürdigkeit und Zuverlässigkeit in hohem Maße gestiegen ist? Man möchte vielleicht anderer Ansicht sein, wenn sich Lukas da, wo wir ihn noch nachprüfen können, als einen durchaus unzuverlässigen, leichtfertigen und unkritischen Beobachter und Erzähler erwiese. Aber das ist nicht der Fall. Gerade Harnack hat durch seine Spezialuntersuchungen über die Chronologie, Topographie, Geographie, über die geschichtlichen Mitteilungen des dritten Evangeliums und der Apostelgeschichte glänzend nachgewiesen, daß der Verfasser mit großer „Umsicht, Sorgfalt, Konstanz und Zuverlässigkeit" gearbeitet hat (Apg. S. 97, vgl. S. 31 41 90) und die Apostelgeschichte „nicht nur im großen und ganzen ein wirkliches Geschichtswerk, sondern auch in der Mehrzahl der Details, die es bringt, zuverlässig" ist (ebd. S. 222). Wenn nun der Verfasser des Doppelwerkes in solchen Kleinigkeiten und Nebensachen so sorgfältig und umsichtig war und dabei die Möglichkeit besaß, über alles, was er schrieb, bei unmittelbaren Augenzeugen Aufschluß und Hilfe zu finden, stimmte es dann zu der moralischen und literarischen Eigenart dieses Mannes, wenn er, trotz seiner ausdrücklichen Versicherung (Lk 1, 1—4), in der Erforschung und Erzählung der weltbewegenden Ereignisse des Lebens Jesu leichtfertig und oberflächlich gewesen wäre? Da Harnack die Prämissen zugibt, aber die Schlußfolgerung leugnet, muß ein Posten in der Rechnung sein, der aus einem andern Buch stammt. Harnack hat ihn in dem Vergleich leise angedeutet. Er ist aber das Wesentliche im Gedankengang der Harnackschen Beweiskette.

Harnack spricht nämlich von „schadhaften" Balken und trägt damit in die Untersuchung eine Voraussetzung hinein, die der ganzen Frage ein anderes Aussehen gibt. In dem Wörtchen „schadhaft" liegt das πρῶτον ψεῦδος des Harnackschen Standpunkts und des Standpunkts der „modernen Kritik" überhaupt. Es ist täuschender Schein, wenn man hier von Resultaten der „historisch-kritischen" Schule spricht. In die historisch-kritische Methode Harnacks und seiner Gesinnungsgenossen fließt ein Element ein, das ganz disparater Natur ist und mit der historischen Methode nichts zu tun hat: das aprioristisch-philosophische Axiom, daß wirkliche und echte Wunder unmöglich sind und daß es eine gottgeoffenbarte, übernatürliche Religion nicht gibt und nicht geben kann. Konsequent zu dieser Voraussetzung wird darum jedem Schriftsteller, wäre er auch sonst noch so zuverlässig, die Glaubwürdigkeit abgesprochen, sobald und soweit er Übernatürliches berichtet, und seine Erzählungen gelten von vornherein als „schadhafte Balken", wenn sie die Feuerprobe der Wunderlosigkeit nicht bestehen. Daher rühren denn auch die Einschränkungen, die Harnack dem Lobe seines Autors beizufügen beliebt: Lukas ist ihm glaubwürdig, „soweit nicht seine Wunderreligion ins Spiel kommt und seine Eigenschaft als pneumatischer Medizinmann" (L. A. S. 89). So ist es allerdings verständlich, wie man in der Chronologie eine Revolution zu Gunsten der Tradition wagen kann, ohne Gefahr zu laufen, daß die „Bildungsgeschichte der Tradition" „erheblich betroffen" wird!

Es ist hier nicht der Ort, die Haltlosigkeit dieser philosophisch-rationalistischen Voraussetzung darzutun; diese Dinge sind an sich zu selbstverständlich und schon oft genug gesagt worden. Nur ein Punkt möge hervorgehoben werden, weil er mit Harnacks Buch eng zusammenhängt. Die Unrichtigkeit einer Ansicht ergibt sich auch aus der Ungereimtheit oder Unmöglichkeit ihrer Konsequenzen. Für Harnack aber ist die Konsequenz die: er muß zeigen, daß und wie in der kurzen Spanne Zeit von zwei bis drei Jahrzehnten, unter den Augen von Tausenden, die Zeugen der tatsächlichen Vorgänge gewesen waren, unter den Augen der Gegner und Feinde Jesu und seiner Lehre die grundlegenden, das ganze historische Christentum stützenden „Legenden" von Christi himmlischer Präexistenz, jungfräulicher Geburt, Auferstehung und Himmelfahrt entstehen konnten. Harnack hat das versucht. Seine neueste Schrift behandelt im vierten Abschnitt die „älteste Legendenbildung im Urchristentum" mit besonderer Rücksicht auf die Kindheitsgeschichte Jesu und die Erzählungen von der Auferstehung und Himmelfahrt. Aber jeder, der diese 18 Seiten „summarischer" Ausführungen vom geschichtlichen Standpunkt aus beurteilt, wird sich sagen müssen: Harnack verteidigt einen verlorenen Posten!

Geht man den Harnackschen Beweisen und Erklärungen genauer nach, so kann man sich des Gedankens nicht erwehren, daß hier mit allen denkbaren und undenkbaren Möglichkeiten gerechnet wird, nur nicht mit der einen und nächstliegenden: daß das, was Lukas und Matthäus erzählen, wirklich geschehen ist und so geschehen ist, wie es erzählt wird. Und doch kann, wenn man die von Harnack gegebene Datierung einmal annimmt, eine andere Lösung des „Problems" den Tatsachen nicht gerecht werden, sobald man die realen Verhältnisse und konkreten Wirklichkeiten des entstehenden Christentums berücksichtigt und sich nicht bloß in abstrakten Kombinationen und mehr oder weniger geistreichen Spekulationen ergeht. Das werdende Christentum ist nun einmal keine schematische Rechenaufgabe, deren Gang sich am grünen Tisch bestimmen läßt, sondern eine geschichtliche Realität von Fleisch und Blut, die nie und nimmer auf unbeweisbare und unbewiesene Machtsprüche aufgebaut und mit einigen „Vielleicht", „Wahrscheinlich", „Möglicherweise" geschichtlich und philosophisch erklärt werden kann. Wenn es anders wäre, hätte ein Geist wie der hl. Paulus zu einer Zeit, wo nach seiner eigenen Angabe noch viele lebten, die den Auferstandenen mit Augen gesehen hatten (1 Kor 15, 6), nicht das selbstbewußte, siegesgewisse Wort gewagt: „Ist Christus nicht auferstanden, so ist eitel unsere Predigt, eitel auch euer Glaube" (1 Kor 15, 14)!

Professor Dr Küster als Ankläger der „Stimmen aus Maria-Laach". Professor Dr Küster tat im Preußischen Herrenhaus am 7. April d. J. folgende Äußerung:

„Am unangenehmsten müßte es uns berühren, wenn es richtig ist — was ich allerdings nur aus einem Berichte kenne —, daß in dem Osservatore Romano — ich glaube nicht zu irren, daß es diese Zeitung war — ausgesprochen wurde, die Evangelischen könnten sich trösten; man könnte ja ganz bequem nach einigen Jahren den Eid wieder aufheben. Es gibt wohl kaum eine zynischere Verhöhnung der Heiligkeit des Eides, als sie in diesen Worten ausgesprochen ist."

Genötigt, dem Osservatore gegenüber die Beschuldigung zurückzunehmen, glaubte Professor Dr Küster in Nr 189 der „Täglichen Rundschau“ sie auf die „Stimmen aus Maria-Laach“ abwälzen zu dürfen. Ein agitatorischer Vortrag eines kürzlich mit seiner Kirche zerfallenen Kaplans, flüchtig angehört oder gelesen, hatte ihm als Quelle für seine Äußerung im Preußischen Herrenhause genügt. Vermöge der Beihilfe desselben jungen Geistlichen brachte er nun zum Belege seiner neuen Anklage folgende Sätze aus den „Stimmen aus Maria-Laach“:

„Dieser Verstandesgehorsam (nämlich päpstlichen Lehren gegenüber, die nicht ex cathedra erfolgt sind) ist eine aus religiösen Gründen geleistete Zustimmung, der stillschweigend die Bedingung zugefügt ist: falls sich nicht später das Gegenteil als richtig herausstellt!“

„Freilich lehrt der Heilige Vater verhältnismäßig selten durch Kathedralentscheidungen, er will nicht von dem Vollmaß seiner apostolischen Machtfülle immer Gebrauch machen. Er kann von seinen Kindern, auch von den Gelehrten, Glaubensgehorsam verlangen, selbst da, wo er kein decernimus et definimus spricht.“

„Es ist der Wahrheitssinn, der uns antreibt, dem kirchlichen Lehramt ... auch dann uns innerlich zu unterwerfen, wenn es nicht mit dem feierlichen Aufgebot der Unfehlbarkeit redet. Wir unterwerfen uns dann nicht unbedingt (Anmerk.: aber doch eidlich!), nicht unter Ausschluß der Möglichkeit, daß letzten Endes etwas anderes das Richtige sein könne, nicht assensu fidei — denn das Lehramt übernimmt keine unbedingte Gewähr, aber wir unterwerfen uns doch mit wahrer innerer Zustimmung.“

Von den drei Stellen stammt die erste aus dem Aufsatz „Der Glaubensgehorsam“ von Julius Beßmer S. J. in dieser Zeitschrift LXXIII 508, die zweite ebendorther S. 501 f, die dritte aus dem Aufsatz „Wahrheitssinn“ von Otto Zimmermann S. J. im Januarheft des laufenden Bandes S. 6, allerdings ohne daß die Zitierung bei einer einzigen von den dreien den Anforderungen entspräche, die man in Bezug auf vollkommene Übereinstimmung mit dem Original, Kenntlichmachung von Auslassungen, Zutaten, eigenen Sperrungen, genaue Angabe des Fundortes zu stellen heute gewohnt ist.

Auf Grund dieser Anführungen zieht Professor Dr Küster sogleich den Schluß:

„Damit ist also — darauf kommt es an — gesagt, daß zwar das Lehramt sich in keiner Weise bindet, vielmehr jederzeit das Gegenteil des Bisherigen aufstellen kann, sich selbst alle Rückzugswege offen läßt, dagegen vom Klerus eine eidliche Unterwerfung unter seine Dekrete verlangt. — Dem habe ich nichts weiter hinzuzufügen.“

Der exorbitante Vorwurf selbst wie die für den Vertreter einer Hochschule doppelt schwer zu rechtfertigende Art der Beweisführung, von den katholischen Blättern bereits in dankenswerter Weise zurückgewiesen und gekennzeichnet, fordert auch von uns einige Feststellungen.

1. Enthalten die von Professor Küster angeführten Stellen ausdrücklich und förmlich die Behauptung, „man könnte ja ganz bequem nach einigen Jahren den Eid wieder aufheben“? Nicht im mindesten. Keines der drei Zitate spricht vom

Antimodernisteneid; die zwei ersten liegen, da sie im September 1907 geschrieben wurden, volle drei Jahre vor dem Motuproprio, durch welches der Eid vorgeschrieben wurde, und die Klammer „Anmerk.: aber doch eidlich!“, die im dritten Zitate steht, rührt von Professor Küster, nicht von P. Zimmermann her.

2. Enthalten die angeführten Stellen wenigstens einschlußweise die Behauptung, „man könnte ja ganz bequem nach einigen Jahren den Eid wieder aufheben“? Keineswegs. Denn sie reden überhaupt nicht von eidlicher Verpflichtung. Wo aber die „Stimmen“ vom Antimodernisteneide reden, im Februar- und Märzheft dieses Jahres, betont P. Beßmer ausdrücklich, daß der Inhalt des Eides nie zurückgenommen werden kann. Der Lehrgehalt des Antimodernisteneides ist irreformabel. Die beschworenen Lehrstücke sind alte katholische Wahrheit, definierte Dogmen und unmittelbare, klare, unabweisliche Folgerungen aus ihnen. „Der Eid enthält nur den alten katholischen Glauben, und die Wege, die er uns vorzeichnet, ... entsprechen so sehr den Grundsätzen unverfälschten katholischen Denkens, daß man sich vielmehr wundern muß, wie es notwendig wurde, so eindringlich auf sie hinzuweisen. Jeder katholische Christ, der seinen Glauben kennt, kann und muß dem ganzen Gehalt des Eides innerlich mit voller Seele beipflichten“ (a. a. O. 121, ähnlich 263).

3. Haben unsere beiden Mitarbeiter je in Bezug auf den Antimodernisteneid gesagt, was Dr Küster *in ihre Worte hineinlegt*: „daß zwar das Lehramt sich in keiner Weise bindet, vielmehr jederzeit das Gegenteil des Bisherigen aufstellen kann, sich selbst alle Rückzugswege offen läßt, dagegen vom Klerus eine eidliche Unterwerfung unter seine Dekrete verlangt“? Das haben sie nirgends gesagt. Das liegt nicht in ihren Worten: denn sie sprechen an den angeschuldigten Stellen nicht vom Antimodernisteneid. Sie konnten es nach ihrer innersten Überzeugung nicht sagen; denn sie wissen und glauben, daß die kirchliche Autorität durch das Dogma und seine Folgerungen gebunden ist und daß es da keinen Rückweg gibt. Die Kirche geht mit der Wahrheit nicht um wie manche ihrer Feinde.

Wir fragen: Wo findet sich die „zynische Verhöhnung der Heiligkeit des Eides“ bei den beiden Jesuiten, die Professor Dr Küster in so ungeheuerlicher Weise verunglimpft?

Die Redaktion dieser Zeitschrift hat Professor Dr Küster sogleich nach dem Bekanntwerden seines Angriffes in höflicher Form darauf hingewiesen, daß er von seinem Gewährsmann irregeführt sei und ihn ersucht, nach erfolgter Orientierung seine unbegründeten Anschuldigungen zurückzunehmen. Sie wartet bis zur Stunde, da diese Zeilen in die Druckerei gegeben werden, vergeblich. Wird Professor Dr Küster wenigstens jetzt sich seiner Pflicht als Mann und als Christ bewußt werden und auch den „Stimmen aus Maria-Laach“ gegenüber den schweren Vorwurf „zynischer Verhöhnung der Heiligkeit des Eides“ zurückziehen?



